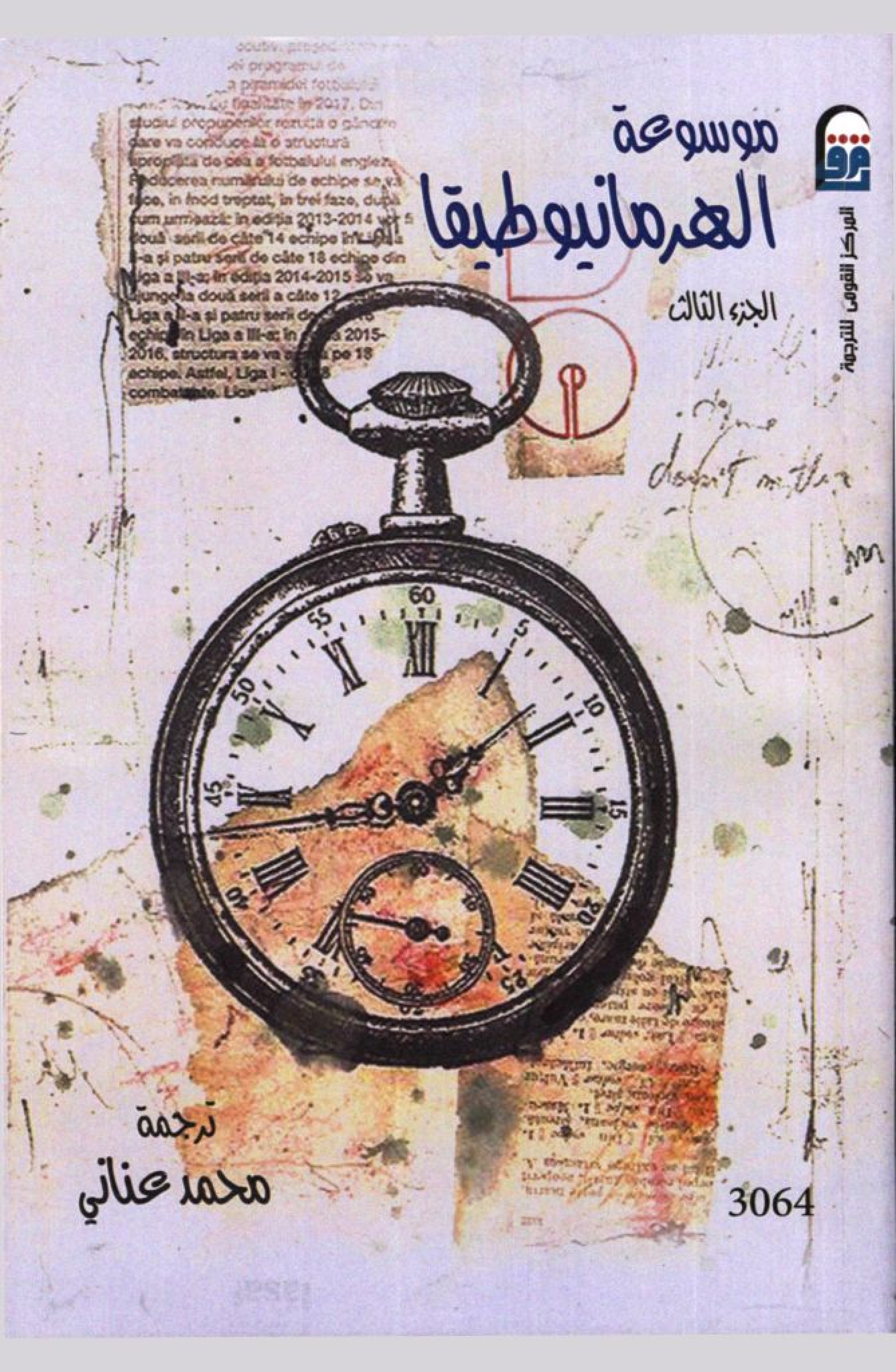

موسوعة
الهرمانيوطيقا
الجزء الثالث
ترجمة
محمد عناني
3064
المركز القومي للترجمة

موسوعة

# الهرمانيوطيقا

(الجزء الثالث)

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 3064
- موسوعة الهرمانيوطيقا (الجزء الثالث)
- نخبة
- محمد عناني
- الطبعة الأولى 2018

هذه ترجمة كتاب:
The Routledge Companion to Hermeneutics
By: Jeff Malpas and Hans-Hemuth Gander

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

عنانى ، محمد .

موسوعة الهرمانيوطيقا (ج٣) / ترجمة : محمد عنانى .

ط ١ – القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٨

٤٧٢ ص، ٢٤ سم

١- الفلسفة – نظريات .

( أ ) عنانى ، محمد . (مترجم)

(ب) العنوان ١٠١

رقم الإيداع: ٢٦٨٣٩ /٢٠١٦

الترقيم الدولى 1 - 4522 – 90 – 977 – 978

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

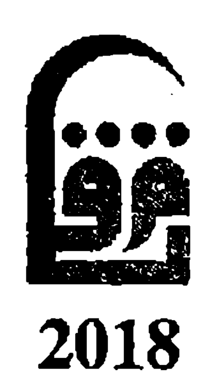
---

موسوعة

# الهرمانيوطيقا

(الجزء الثالث)

ترجمة : محمد عنانى



2018

# المحتويات



## الباب الخامس: تحديات وحوارات هرمانيوطيقية

**خاتمة: مستقبل الهرمانيوطيقا**

# الفصل التاسع والثلاثون

# الهرمانيوطيقا والعلوم الاجتماعية

وليم أوثويت William Outhwaite

تتسم العلاقة بين الهرمانيوطيقا والعلوم الاجتماعية بالتفاعل المعقد، وإن كنا نستطيع تبسيطه تاريخيًّا بتقسيمه إلى موجتين من أمواج مناهضة المذهب الوضعى، تبدأ الأولى فى منتصف القرن التاسع عشر وتستمر حتى بواكير القرن العشرين، وتبدأ الثانية فى منتصف القرن العشرين وتستمر حتى أواخره. وهذا هو الحال فى أوروبا على الأقل، وأما فى أمزيكا الشمالية، فإن التقاليد البراجماطية التى غذت مذهب التفاعل الرمزى كانت أكثر استمرارًا عبر هذين القرنين، كما كانت أقل انشغالا بمناهضة المذهب الوضعى، والمذهب الذى أصبح يطلق عليه اسم "الثنائية المنهجية": وهو الذى يعنى الإصرار على الاختلافات بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية (بيرنشتاين [Bernstein] ١٩٩٢؛ هيله [Helle] ٢٠٠٥؛ إيكن [Aiken] ٢٠٠٦).

وتبدأ القصة، مثل مصطلح 'علم الاجتماع' (أبرز الغلوم الاجتماعية الناشئة فى هذا الصدد) بدايتها الأساسية بالفيلسوف الفرنسى أوغست كونت (Conte) (١٧٩٨-١٨٥٧) فالمذهب الوضعى (أو الوضعية Positivism) عنده، كان يقوم، مثل صورته فى القرن العشرين، على نموذج لوحدة العلوم، ولكنه كان يختلف عن الوضعية المتأخرة فى عدم ميله إلى الاختزال. ومع ذلك فإن علم الاجتماع، ملك العلوم فى نظر 'كونت' وآخر ما صعد منها إلى المسرح الوضعى، كان مثل العلوم الأخرى موجهًا إلى التنبؤ والسيطرة، وشعاره "المعرفة من أجل التنبؤ لغاية السلطة".

وكانت المداخل الهرمانيوطيقية المبكرة للتاريخ و(غيره من) العلوم الاجتماعية قد تشكلت من خلال معارضة الوضعية.

كان تدعيم شلايرماخر للهرمانيوطيقا فى صورة منهجية قد أدى إلى ترسيخ مصطلح الفهم (*Verstehen*) الذى كُتب له البقاء فى الاستعمال المعيارى داخل خطاب العلم الاجتماعى باللغة الإنجليزية، كما أدى إلى جعله ذا منزلة رئيسية فى التفسير الذى كان يعتبر نشاطًا أكثر منهجية. وقد تبوأ إسهام شلايرماخر الموقع الرئيسى والذروة فى الوصف الذى قدمه ڤيلهلم ديلثى (١٨٣٣-١٩١١) فى حديثه عن "نهضة الهرمانيوطيقا"، كما أصبحت الهرمانيوطيقا على يدى ديلثى ذات موقع أساسى فى التعريف الذاتى لما أطلق عليه اسم العلوم الإنسانية (*Geisteswissenschaften*). وفى هذه العلوم، كما يقول ديلثى، يمكن فهم النشاط الذهنى للإنسان وبعض الحيوانات الأخرى وما تنتجه. وقد اشترك ديلثى مع معاصره، فيلسوف التاريخ ج. ج. درويسين (J. G. Droysen) (١٨٠٨-١٨٨٤) فى وضع ما يمكن أن نسميه الآن برنامج البحث فى التاريخ والعلوم الأخرى استنادًا إلى تميز التعبيرات الروحية الإنسانية وفهم هذه التعبيرات. ويؤكد ديلثى، فى خطوة كُتب لها أن تصبح مَعْلَمًا للعلوم الاجتماعية التفسيرية اللاحقة، مثلما أكد شلايرماخر، طابع الاستمراز بين الفهم فى الحياة اليومية والعمليات الصورية للتفسير. وقد وضع تمييزه بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية باعتباره، إلى حد كبير، معارضة للوضعية عند 'كونت'، وهى التى كانت قد غدت ذات نفوذ كبير، حتى فى البلدان الناطقة بالألمانية، بحلول منتصف القرن التاسع عشر.

وقدم اثنان من أرباب الفكر الكانطى الجديد صيغة موازية وإن تكن أكثر منهجية، وهما ڤيلهلم ڤندلباند (Wilhelm Windelband) وهاينريش ريكرت (Heinrich Rickert) اللذان قالا إن دراسة الثقافة مختصة أساسًا بالعمليات الفردية

وإقامة العلاقة بينها وبين القيم الإنسانية المشتركة، وأما العلوم الطبيعية فمختصة بالقوانين العامة حول أشياء بعيدة في جوهرها عن مسائل القيمة. فنحن مهتمون، مثلا، بالثورة الفرنسية ليس فقط بصفتها تنتمى إلى طبقة من الثورات ذوات المعالم المشتركة فيما بينها (فهذا مدخل يعتبره ريكرت مدخلا طبيعيًّا علميًّا لها) ولكن باعتبارها حدثًا فريدًا يجسد، وربما ينتهك أيضًا، قيمًا إنسانية أساسية معينة[1].

وكانت توجد فى الخلفية عمليات أوسع نطاقًا، وهى التى وصفها اثنان من أعظم المفكرين التاريخيين، وهما ستيوارت هيوز (Hughes) (١٩٥٨) وجون بارو (Burrow) (٢٠٠٠) والتى قُدِّر بسببها أن تتعرض للشك الثقةُ فى المعرفة العلمية التى عادة ما تنسب فى المملكة المتحدة إلى 'العصر الفكتوري'. وكان ماكس ڤيبر (Weber) (١٨٦٤-١٩٢٠) يحس بهذه التوترات إحساسًا حادًّا. وإلى جانب جورج سيميل (Georg Simmel) (١٨٥٨-١٩١٨) الذى كان موقفه تجاه 'أزمة العقل' يتسم بالهوادة إلى حد ما، وضع ڤيبر مُرَكَّبًا فكريًّا يتسم تتسم بالثبات النسبى ويتضمن نظرات هرمانيوطيقية عميقة، من دون أن تمس فى نظره الطابع العلمى لعلم الاجتماع والعلوم المرتبطة به. والجملة الأولى فى الكتاب الرائع الذى نشر بعد وفاته بعنوان **الاقتصاد والمجتمع**، تربط الفهم بالشرح العِلِّى، قائلة: "علم الاجتماع يهدف إلى الفهم التفسيرى للفعل، حتى يتمكن بذلك من فهم مساره وآثاره".

وسواء كان ڤيبر يعنى بهذا أن الفهم الإيضاحى يعتبر فى ذاته شكلا من أشكال الشرح العِلِّى [أى الشرح استنادًا إلى بيان العلل] أو مجرد تمهيد له ويتكامل معه، فإن المسألة الجوهرية فى نظره أن شروح الظواهر الاجتماعية يجب أن تتسم "بالكفاءة العلية" و"كفاءة المعنى". وهكذا نرى مثلا أنه فى تحليله الشهير "لأخلاقيات المذهب البروتستانتى و'روح' الرأسمالية" يقول إننا نريد أن نعرف شيئين: الأول أن البروتستانتيين الزاهدين **كانوا فعلا** من المجددين الاقتصاديين فى بواكير العصر

الحديث فى أوروبا، والثانى أنه من 'المعقول' أن يسعى الحريص على تحقيق الخلاص لنفسه إلى طلب الاطمئنان من ممارسة رسالته بأسلوب منهجى وتحقيق النجاح المنشود.

كان ڤيبر قد حاول الجمع بين تصورين متضادين لعلم الاجتماع، مع وجود الكانطيين الجدد فى كل منهما[1]. وأما فى أمريكا الشمالية، فإن الفلاسفة البراجماطيين، وأبرز من يمثلهم فى العلوم الاجتماعية عالم النفس الاجتماعى هيربرت ميد (Mead) كانوا قد عرضوا توفيقًا أيسر [بين التصورين]. وكان ميد قد درس فى هارڤارد ثم فى لايبزج، مع عالم النفس ڤيلهلم ڤونت (Wunt) (١٨٣٢-١٩٢٠) ومع ديلثى فى برلين. وكان ديلثى يحرص حرصًا شديدًا على التمييز بين علم النفس التحليلى وعلم النفس الوصفى، وفق تسميته لهما، وكان يرى أن الأخير علم إنسانى يستند إلى الفهم لا إلى التحليل القائم على التعليل. وأبدى 'ميد' اختلافه معه، مؤكدًا عدم انقطاع المسار بين العلوم الطبيعية والإنسانية، على الرغم من تمييزه بين علم النفس الفسيولوچى وعلم النفس الاجتماعى، على نحو ما ذكر فى مقال نشره عام ١٩٠٩.

هذا هو الفرق الحاسم بين علم الاجتماع التفسيرى فى ألمانيا، بثنائيته المنهجية، وبين البراجماطية فى أمريكا الشمالية، التى يمثلها 'ميد'. وأما مذهب التفاعل الرمزى (التفاعلية الرمزية) فى منتصف القرن العشرين، كما سوف نرى بعد قليل، فهو يميز نفسه عن علم الاجتماع الوضعى، وعن المذهب الذى كان سائدًا آنذاك وهو مذهب الوظيفة البنائية (الوظيفية البنيوية) على الرغم من وجود تيار صغير يمثل التفاعلية، ويشار إليه باسم 'مدرسة أيووا' (Iowa School) ويطبق المدخل الوضعى.

وكان الشكل السائد للوضعية آنذاك هو الشكل الذى نربط بينه وبين مذهب التجريب المنطقى (التجريبية المنطقية) فى حلقة ڤيينا، وإن كان يبدو أن صورته فى أمريكا الشمالية محلية النشأة (پلات [Platt] ١٩٩٦). وكان طابع التجريبية المنطقية

اختزاليا فى تأكيده أن لغة جميع العلوم يجب أن تقبل فى نهاية المطاف الاختـزال فى لغـة الأشياء المادية أو فى لغة الفيزياء. وإذا كـان التـشخيص العلمـى عنـد كونـت يـؤدى مباشرة إلى التنبؤ وفرض القواعد فإن التجريبية المنطقية كانت تفصل فصلا حاسمًا بين الحقائق وبين أحكام القيمة، قائلة إن تحليل العنصر الأخير تعبير عن الذائقة وحسب، إذ كتب أوتـو نـويراث (Otto Neurath) يقـول إن الفهـم (*Verstehen*) يمكـن أن يساعد الباحث، من دون أن يزيـد مفعولـه عـن قـدح مـن القهـوة الجيـدة (نـويراث ١٩٧٣ : ٣٥٧).

ومن الجهة الأخرى قام عالم نمسوى آخر هو ألفريد شوتس (Shutz) (١٨٩٩- ١٩٥٩) بإدخال المذهب الظاهراتى فى فلسفة علم الاجتماع وممارسته[٣]. والظاهراتية (Phenomenology) فى الـصورة التـى وضـعها لـه إدمونـد هـوسرل (Husserl) (١٨٥٩-١٩٣٨) فى السنوات الأولى من القرن العشرين، مدخل للمعرفة يركز على خبرتنا بالأشياء، بغض النظر عن كونها موجودةً فعلا أم لا، أو كونها خداعًا بصريًا أو خاصًا بحاسة أخرى، وباستبعاد مـا صُـنعت منـه. وهكـذا فـإن المـدخل الظـاهراتى للزمن، مثلا، لا يعبأ بطابعه الفعلى بقدر ما يركز على خبرتنا به أو وعينا به.

وكان هذا البُعد من أبعاد خبرتنا الاجتماعية هو الـذى أحـس شـولتس أن علـم الاجتماع التقليدي قد أغفله حتى حين كان يرتبط، كما هـو الحـال عنـد ڤـيبر، بفهـم المعنى المقصود للأفعال البشرية. إذ نشر فى عام ١٩٣٢ كتابًـا فى ڤـيينا عنوانـه **معنـى تكوين العالم الاجتماعى**، يقول فيه إن مشكلة مقولة ڤيبر عن الأنماط المثالية لا تكمـن فى أنها ليست علمية بما يكفى (على نحو ما قال به بعض التجريبيين الأمريكيين) بل إن عكس هذا السبب هو الصحيح. إذ إن ڤيبر تعجل إلى حد كبير فى فرض هذه الأنماط على الظواهر التى يصفها، من دون أن ينظر نظرة كافية إلى أسس الأفعال التى أدت إلى تنميطها من جانب أفراد المجتمع العاديين. كان شولتس يـرى (١٩٦٢ : ٥٩) أن عـالم

الاجتماع لا يقوم إلا ببناء من الدرجة الثانية للأنماط التى تستند إلى ما حدث سلفًا فى عالم الحياة. فالحقائق، كما كان نيتشه وديلثى يؤكدان، دائمًا حقائق مُفَسَّرة (إندريس [Endress] ١٩٩٩ : ٣٤٥؛ شولتس ١٩٧١ : ٥، وانظر أيضًا ڤيلتس [Welz] ١٩٩٦، وباربر [Barber] ٢٠٠٦).

كان شولتس الذى هاجر إلى الولايات المتحدة فى عام ١٩٣٩، فى الموقع الذى يتيح له أن يتوسط ما بين البراجماطية والظاهراتية فى أوروبا وأمريكا، وأيضًا ما بين علم الاجتماع التفسيرى وفق مفهومه فى أوروبا وبين التفاعل الرمزى(٤). بل إنه حاول دون نجاح أن يتصل [ويتفاهم] مع طولكوط پارسونز (Talcott Parsons) داعية المذهب الوظيفى البنيوى (جراثوف [Grathoff] ١٩٧٨). وقام پيتر برجر (Berger) وطوماس لوكمان [Luckmann] (١٩٦٦) اللذان درسا مع شولتس بتقديم فكرة 'البناء الاجتماعى'، إذ مزجا من جديد البراجماطية بالظاهراتية فى علم اجتماع يقوم على المعارف (الشائعة منطقيًّا).

وكان ظهور مقالات شولتس فى الخمسينيات متزامنًا مع تأثير آخر من ڤيينا: عمل أخير كتبه لودڤيج ڤتجنشتاين (Wittgenstein). كان ڤتجنشتاين قد بدأ عمله على هامش التجريبية المنطقية عند حلقة ڤيينا ثم تخلى عن التصور البسيط للعلاقة الصورية بين المقولات والعالم، واجتذبه التحليل الحساس القائم على الصور الكلية للخصائص الدقيقة 'للألعاب اللغوية'، القائمة على أساس قواعد مضمرة فيما أطلق عليه اسمًا غامضًا ملغزًا هو "أشكال الحياة" (ڤتجنشتاين ١٩٥٣). ففى اللعبة اللغوية الدينية و"شكل من أشكال الحياة"، على سبيل المثال، تتسم كلمات مثل الصلاة، والمقدس والخلاص وما إليها بمعان محددة يمنحها لها هذا السياق فقط ولا توجد إلا فيه (شاتسكى [Schatzki] ١٩٨٣).

وفى عـام ١٩٥٨ أصـدر پـيتر ويـنش (Winch) وهـو فيلـسوف مـن أتبـاع ڤـتجنشتاين، كتابًا مهمًا يعرض فيه عواقب مفهومى ڤـتجنشتاين عن 'اللعبة اللغويـة' و'شكل الحياة' فيما يتعلق بالنظرية الاجتماعية، مستندًا إلى رأى ماكس ڤـيبر (Weber) – مثلما فعل شوتس (Schutz) من قبله، كأحـد عنـاصر حجتـه، إذ يقـول ويـنش إن معرفة مجتمع ما تعنى معرفة تصور أفراده النظرى له، فكان بذلك يحيى المبدأ الرئيسى للمذهب التاريخى (التاريخية) فى ألمانيا إبان القرن التاسع عشر، وهـو الـذى يقـول إن فهم كل عنصر ينبغى أن يستند إلى مفاهيم ذلـك العـصر (ويـنش ١٩٥٨ : ٧). وكـان وينش يقول إنه يعتنق، مباشرة، التقاليد المثالية الألمانية بإصراره أيضًا على أن العلاقات الاجتماعية 'تشبه' العلاقات المنطقيـة بـين المقـولات (١٩٥٨ : ١٢٦) وكـذلك، مـن الزاوية العملية، مدخل العمل الميدانى العرقى (وينش ١٩٦٤). وإذا كان بعض أتباع ڤـتجنشتاين قد شككوا فى استخدام وينش لفكر ڤـتجنشتاين، فإن كارل – أوتو أپـل (Karl- Otto Apel) (١٩٦٧) قـد بـين أوجـه الـشبه بـين هـذا التطـور فى الفلـسفة التحليلية للغة وبين التقاليد الألمانية للعلوم الإنـسانية. وذهـب مفكـرون آخـرون إلى تبيان اختلاف هذا المدخل الوصفى عن المدخل الهرمانيوطيقى النقدى.

وفى الوقت الذى ظهر فيه كتاب 'أپـل' تقريبًا، وضع روم هاريه وپـول سيكورد (Rom Harré & Paul Secord) (١٩٧٢) فلسفة لعلم النفس الاجتماعى قائمة على عمل ڤـتجنشتاين فى مرحلته الأخيرة، وعلى الفلسفة التحليلية للغة التى كان يمارسها فى أوكسفورد ج. ل. أوستن (J. L. Austin)، إذ كانت تقول إن اللغة العادية أصـلح لوصف العمليات العقلية للفواعل الاجتماعية من المصطلحات المصطنعة التـى تبـدو أقرب إلى الطابع العلمى، كما لفت المؤلفان النظر إلى نماذج البحث التطبيقى المنتمية إلى هذا المدخل فى عمل إيرڤـنج جوفمان (Goffman) وهارولد جارفنكل (Garfinkel) وغيرهمـا. ولا يـزال هاريـه يواصـل هـذا البرنـامج الاجتماعـى التركيبـى (constructionist) بطاقة لا تفتر حتى الوقت الراهن.

وكانت الفلسفة التحليلية أيضًا منهلا نهل منه عالم الأنثروپولوچيا كليفورد جيرتس (Geertz) فى دفاعه ذى النفوذ الهائل عَمَّا أطلق عليه اسم "الوصف الكثيف"، متبعًا فى ذلك الفيلسوف الإنجليزى جلبرت رايل (Ryle) (١٩٤٩)، الذى كان يشرح الوصف الكثيف بأنه الوصف الذى يستطيع مثلا التمييز بين "رفَّة" الجفن و"الغمزة" بكل ظلال معانيها السياقية والثقافية المركَّبة. والوصف الكلاسيكى الذى قدمه جيرتس لصراع الديوك فى بالى [بإندونيسيا] يمثل هذا المدخل الذى ينتقل من الوصف الحساس لذلك العمل [وهو نوع من المراهنات] إلى النظر فى دلالته الثقافية. وهذه الاستراتيجية البحثية التى تعتبر غير رسمية نسبيًّا، والتى تتصل بروابط بما يسميه جليزر (Glaser) وشتراوس (١٩٦٧) "نظرية الأساس" يمكن بيان تضادها مع المداخل الصورية (formal) مثل المذهب الوظيفى (الوظيفية) وَالمذهب البنيوى (البنيوية). وأحيانًا ما تصاغ هذه النظرية من خلال استخدام التضاد بين ما هو داخلى ('emic') (أى "الفاعلون" [actors]) وما هو خارجى ('etic') أى "المراقبون" [observers]) باعتبارهما فئتين متقابلتين، والأصل فى المصطلحين الجديدين [ 'etic' & 'emic'] هو التمييز فى علم اللغة بين ما هو 'فونيمى' أى خاص بالوحدات الصوتية المميزة داخليًّا، وبين ما هو صوتى أى ما تسمعه الأذن [أى بين Phonemic وPhonetic ] (پايك [Pike] ١٩٦٦). وكان جيرتس نفسه يقلل من قيمة هذا الاستعمال وكذلك استعمال مصطلح الفهم (*Verstehen*) قائلا: إن التفسير الأنثروپولوچى 'الموجه إلى الفاعل' "عادة ما يشار إليه بصورة عارضة باعتباره 'رؤية الأشياء من وجهة نظر الفاعل'، ويعتبر إذا زدنا الحذلقة 'مدخل الفهم'، وإذا زدنا الجانب التقنى كان مدخلا 'تحليليًّا داخليًّا' " (جيرتس ١٩٧٣: ١٤)(*).

---

(*) انظر الحاشية الموضحة للفرق بين الكلمتين الجديدتين فى الصفحة الثالثة من الفصل ٣٨ فى الجزء الثانى من هذه الموسوعة، فإن [emic] و [etic] هما المقطعان الأخيران من كلمتى فونيمى وصوتى الإنجليزيتين، وحرف الباء الذى ينطق مقلقلًا فى الفصحى فونيم يختلف عنه إذا نُطق فى العامية متبوعًا بالتاء (ابتدائى مثلا) إذ يصبح أقرب إلى حرف (p) الأجنبى، والاختلاف الداخلى (الفونيمى) لا يغير المعنى 'الصوتى' للكلمة سواء قلقلت الباء أو لم تقلقلها.

واتجهت النظرية الهرمانيوطيقية نفسها اتجاهًا جديدًا عندما قدم جادامر 'الهرمانيوطيقا الفلسفية'، إذ يقول إن الفهم لا يقتصر على مجرد الانغماس الخيالى للمرء فى عالم 'الفاعل' أو النص التاريخى، بل هو نشاط تأملى عملى يستند إلى الوعى بوجود مسافة زمنية وفكرية بين النص والمفسر بالأسلوب الذى فُسِّرَ النصُّ به فى الماضى ولا يزال يُفَسَّرُ به فى الحاضر بل يُعَادُ تفسيرُه ويواصل تأثيرَه فينا. وتاريخ التأثير المذكور (*Wirkungsgeschichte*) [والترجمة الإنجليزية فى بعض الدراسات إلى التاريخ المؤثر أو الفعال (effective history) ترجمة غير دقيقة] الذى تراه الهرمانيوطيقا التاريخية التقليدية عقبة، يعتبره جادامر عنصرًا جوهريًّا يربطنا بالنص، إذ إن أحكامنا المسبقة أو ضروب تحيزنا هى التى تجعل الفهم ممكنًا. فكما يقول تشارلز تيلور (٢٠٠٢: ١٣٠ و١٣٤):

> لن يكون تفسيرنا لتدهور الامبراطورية الرومانية، ولا يمكن أن يكون، مرادفًا للتفسير الذى قُدِّمَ فى إنجلترا إبان القرن الثامن عشر، أو التفاسير التى سوف تقدم فى الصين إبان القرن الخامس والعشرين، أو فى البرازيل فى القرن الثانى والعشرين... ولن يكون السبب أن ما نستطيع تحديده باعتباره المقولات نفسها سوف تختلف قيم الحقيقة أو الصدق فيها، ولكن الاختلاف سوف يرجع إلى طرح أسئلة مختلفة، وإثارة قضايا مختلفة، وإلى أن معالم مختلفة سوف تبرز وتبهرنا وهلم جرًّا[٥].

والتصور البديل للعلوم الإنسانية أو (*Geisteswissenschaften*) الذى قدمه جادامر فى كتبه جعله يشغل مكانة رئيسية فى إعادة الصوغ التى قام بها يورجن هابرماس فى كتابه **منطق العلوم الاجتماعية**. إذ أعلن هابرماس (١٩٦٧، ١٩٨٦) عن ترحيبه بالبحث النقدى الذى أجراه جادامر للموضوعية الهرمانيوطيقية (objectivism) وهى التى كان يراها معادلة للوضعية فى فلسفة العلوم الطبيعية،

ولكن هابرماس كان يرى أن إصرار جادامر على الطبيعة الجوهرية للغة، التى عبر عنها بقوله "إن الوجود الذى يمكن فهمه هو اللغة"، يعتبر بمثابة شكل من أشكال المثالية اللغوية. وكان يرى أننا إذا جمعنا بين ذلك وبين تأكيد جادامر لأهمية التقاليد، ورد اعتباره لمبدأ التحيز، كان ذلك يوحى فى آخر المطاف بمدخل محافظ لا يستطيع التصدى بالتشويه المنتظم لعمليات الاتصال من جانب علاقات السلطة والهيمنة.

وناقش هابرماس وجادامر هذه القضايا فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات (انظر أبل *Theorie-Diskussion* ١٩٧١ ، وبلايشر [Bleicher] ١٩٨٠). وتوجد أيضًا فى موقف هابرماس أصداء لموقف أحد أرباب النظرية النقدية الذى سبقه وهو ثيودور أدورنو (Adorno) دفاعًا عن هرمانيوطيقا موضوعية وسياقية، وهو الموقف الذى واصله أولريتش أوڤرمان (Oevermann) (أوڤرمان وآخرون ١٩٨٧؛ مولر – دوم [Müller-Doohm] ٢٠٠٦). ويميل أصحاب النظريات الحديثو العهد إلى تأكيد الاتساق بين الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية فى صوغ تصور معين للهرمانيوطيقا النقدية (طومسون ١٩٨١؛ أوثويت ١٩٨٧، كوجلر ١٩٩٦ أ، ١٩٩٦ ب، وانظر أيضًا كوجلر ٢٠٠٦). كما اشتبك جادامر أيضًا اشتباكًا موجزًا مع فيلسوف التفكيكية الفرنسى چاك دريدا ، الذى كان تصوره للتفسير يتسم بالمزيد من التشكك (ميشيلفيلدر وپامر [Michelfelder & Palmer] ١٩٨٩؛ بيرنشتاين ٢٠٠٨). كما اشتبك فيلسوف فرنسى آخر هو پول ريكور (١٩١٣–٢٠٠٥) بقضايا الهرمانيوطيقا فى العلوم الاجتماعية اشتباكًا مباشرًا إلى حد أبعد، فى كتابه الذى أصدره عام ١٩٦٥ عن فرويد، والذى صاغ فيه مفهومه عن "هرمانيوطيقا الشك"، فى رده على المناظرة بين هابرماس وجادامر وفى عدد كبير من المقالات الأخرى (ريكور ١٩٨١ أ، ١٩٨١ ب، ١٩٩١، ٢٠١٠). وقد تصدى خصوصًا لمسألة تحليل الفعل من الزاوية النصية (ريكور ١٩٧٣).

وهكذا أصبح مصطلح الهرمانيوطيقا يستخدم استخدامًا فضفاضًا فى العلوم الاجتماعية باللغة الإنجليزية للإشارة رلى جميع المداخل التفسيرية، من دون أنواع التعارض بين المداخل الظاهراتية [أى الخاصة بما يظهر فى الوعى] ومداخل 'الهرمانيوطيقا الموضوعية' التى كانت موجودة فى ألمانيا (يونج ومولر - دوم [Jung & Müller Doohm] ١٩٩٣، جراثوف [Grathoff] ١٩٨٩ : ١٩٣، الحاشية ٣١). ووصف توماس لوكمان (Luckmann) (١٩٧٨ : ١٣) الصلات القائمة بين مذهب التفاعل الرمزى (التفاعلية الرمزية) فى الأنثروپولوچيا المعرفية من ناحية وبين 'علم الاجتماع الظاهراتى' و'المنهجية العرقية' من ناحية أخرى باعتبارها "رابطة انتقائية بين تقاليد فكرية ذات أصول متباينة". وكما يقول هورست هله (Horst Helle) (١٩٩٢ : ٨٧) كان المقال الذى كتبه ميد (Mead) ونشر عام ١٩٣٦ بعد وفاته، عن الطابع الانتقائى للانتباه، يقدم فى الواقع موقفًا هرمانيوطيقيًّا فى جوهره، حيث يُفهم مدارُ الاهتمام الخاص من وضعه فى خلفية واسعة. ونرى بصفة أعم أن تمييز بلومر (Blumer) بين المفهوم الوصفى والمفهوم 'الموقظ للإدراك' (sensitizing) يقول إن الأخير لا يشير إلى مجموعة محددة بدقة من الأشياء بل يوحى وحسب بإطار يمكنه احتواء تصور نظرى للواقع المركب، وبذلك يقدم موضوعات مألوفة فى الهرمانيوطيقا التى تتبع 'الكانطية الجديدة'. وبصورة أعم وأشمل من كل ما سبق نجد أن فكرة عملية المعرفة باعتبارها اشتباكًا فعالا بين الذات والموضوع يمكنه تحويل 'الذات التى تعرف' وتحويل مجال الشىء الذى تعرفه، فكرة يمكن أن نجدها حتى فى صور المذهب الوضعى (الوضعية) فى بواكير القرن العشرين (لوبى [Lübbe] ١٩٩٨)، كما إنها تتخذ شكلا راديكاليًّا إلى حد أبعد كثيرًا فى الظاهراتية وهرمانيوطيقا جادامر.

ولنضرب مثالا عامًّا وقد يكون مفيدًا للتفكير فى هذه العلاقات، وهو مثال الموسيقى. فالمدخل الذى قد نصفه بالمدخل الوضعى يعنى ترجمة النوتة الموسيقية بأكبر

دقة ممكنة إلى الأنغام المعزوفة، وأما المدخل الهرمانيوطيقى فيطرح أسئلة مركبة عن مقاصد المؤلف أو عن الدلالة الثقافية للموسيقى؛ وأما المدخل الظاهراتى فيركز على نشاط عزف تلك الموسيقى وخبرة الجمهور بها. ومن المصادفات وجود مقال كتبه شولتس (١٩٥١) وأصبح من الكلاسيكيات وعنوانه "عزف الموسيقى معًا". وهو يتصدى فيه بصفة خاصة للتواصل بين العازفين، ولكنه يشير فيه أيضًا (شولتس ١٩٥١ : ٨٣) إلى إمكانية العزف الآلى للموسيقى (وهو الذى شاع بطبيعة الحال هذه الأيام بفضل تكنولوچيا الحاسوب) وإلى الفكرة الأساسية فى الهرمانيوطيقا الخاصة بالخلفية المعرفية للعازفين، أو بعبارة شولتس التى اشتهرت وهى "رصيد المعرفة المتاح".

ومن المسائل المرجعية للتداخل ما بين هذه المنظورات فى العمل المعاصر مسألة "سوسيولوچيا الحياة اليومية"، ومسألة "البناء الاجتماعى"، كما توجد صلات أخرى بنظرية ما بعد الحداثة أو "ما بعد البنيوية"، على الرغم من تشكك العمل المعاصر فى قيمة التيار الرئيسى للهرمانيوطيقا الذى تشهد عليه مناظرة جادامر ودريدا المذكورة آنفًا، والنظرية السردية.

ويمكننا أن نعتبر أن صورة 'النظرية النقدية' عندهابرماس، إلى جانب الواقعية النقدية، ونظرية 'إقامة الأبنية' أو 'الأبنية والفواعل' عند أنطونى جيدنز(*) (structuration) (Anthony Giddens)، إحدى المحاولات الثلاث الواسعة التأثير، فى الثلث الأخير من القرن العشرين، للتوفيق - على نحو ما فعل ماكس ڤيبر (Weber) فى بداية القرن - بين الشرح والفهم المتنافسين على المكانة الأولى فى العلوم

---

(*) المقصود أن دراسة الأبنية الاجتماعية تقتضى دراسة 'الفواعل' أو 'الفاعلية' (agency) من ورائها؛ ولذلك فالبناء الصرفى للمصطلح الإنجليزى يفيد "إقامة الأبنية" مما يؤكد إضمار 'فاعل' ومن ثم الفاعلية، ولذلك فأى ترجمة تقتصر على البناء أو الأبنية لا تأتى بالمعنى المراد.

الاجتماعية. وقد أقام هابرماس، مع زميله الذى شاركه مشاركة وثيقة فى عمله، كارل – أوتو أپل، حجة تثبت التكامل بين المدخل التحليلى التجريبى الموجه إلى شرح العمليات الموضوعية والتنبؤ بها والتحكم فيها، وبين المدخل الهرمانيوطيقى المختص بتوسيع نطاق الفهم. قائلا إن هذين يمكن أن يقترنا فى نموذج تحريرى للعلم الاجتماعى النقدى، حسبما يشهد على ذلك التحليل النفسى والبحث النقدى الماركسى فى الأيديولوچيا، وهو الذى يرمى إلى إزالة العقباتِ العِلِّيَّةِ من طريق الفهم. ولا يزال جانب كبير من هذا قائمًا فى نظرياته الأخيرة عن العلم الذى يعيد البناء وعن فعل الاتصال (أوثويت ١٩٩٤، ٢٠٠٠).

وإذا كانت النظرية النقدية تميل إلى ثنائية العلم الطبيعى والعلم الاجتماعى، وإن كان ذلك بشكل يزداد تخفيفه باطراد، فإن افتراض أن معارضة الوضعية كانت تقتضى أيضًا ثنائية من نوع ما ومناهضة المذهب الطبيعى (antinaturalism) افتراض يتعرض للطعن منذ صحته فى أواخر الستينيات من القرن العشرين، وأوائل سبعينياته، من خلال الميتانظرية الواقعية للعلم التى وضعها روم هاريه وروى باسكار (Rom Harré & Roy Bhaskar). وكان كل من هاريه وباسكار يشاركان هابرماس حرصه الشديد على تقويض النظريات والمداخل الوضعية فى العلوم الاجتماعية، وكانا يطمحان إلى تقديم تفسير أكثر إقناعًا للعلم بصفة عامة، فى عالم يتكون من أبنية وآليات قادرة نسبيًّا على الصمود، ويمكن لبعضها أن يُعْزَلَ فى التجارب العلمية، بفضل الوجود العرضى للإنسان العاقل والإنسان العلمى، وهكذا كان جانب مهم من البرنامج الواقعى الذى وضعه هاريه وباسكار وغيرهما يتمثل فى تصور للشرح لا يقوم على الاختزال الدلالى للبيانات العِلِّية فى قوانين عامة بل فى الإحالة إلى الطاقات العلية للكيانات والأبنية والآليات. وقد ترجح كفة الاتجاهات السائدة على كفة الاتجاهات العلية أو لا ترجح، وقد يؤدى اتجاهان علِّيان إلى تحييد بعضهما بعضًا، مثلما يحدث للحركة الدائرية للأرض حول محورها ولقوة الجاذبية الأرضية فالنتيجة الطيبة لذلك استقرار البشر والحيوانات بسلام على سطح الأرض.

وكان معنى هذا وغيره من معالم الواقعية جواز إعادة النظر فى المذهب الطبيعى برمته إذ يمكن أن ينظر إلى البشر باعتبارهم ذوى طاقات ومسؤوليات عِلّية، مثل الكيانات الأخرى تمامًا، أى إنه لم يعد من المهم إن كانت علاقاتهم نادرًا ما تدعم وجود أية تعميمات عالمية، من النوع الطريف، بل مجرد مجموعات من الاتجاهات المنتظمة إلى الحد الذى يجعلها جديرة بالاستكشاف. وأما أن عددًا كبيرًا من الكيانات التى تُمْنَحُ قوةً عِلِّيَّةً فى الشروح الاجتماعية العلمية كان بالضرورة لا يخضع للملاحظة، فى حين أن المدخل التجريبى يقتضى ذلك، فلم يكن يمثل مشكلة من ناحية المبدأ، كما كان من الممكن رؤية فهم المعنى حسبما يقول باسكار (١٩٧٩ : ٥٨-٥٩) باعتباره معادلاً من بعض الزوايا لتحديد المقاييس فى العلوم الطبيعية، وأخيرًا كان يبدو من الطبيعى إدراج الأسباب التى تدعو الفواعل للعمل بين علل الفعل الإنسانى، إذ لابد من فهم هذه الأسباب إلى أقصى حد ممكن.

وقد وجد البحث النقدى الواقعى فى نظرية المعرفة التقليدية صدى له فى النظرية الاجتماعية، خصوصًا فى عمل أنطونى جدينز الذى أصبح أيضًا لا يطيق صبرًا برواسب علم الاجتماع الوضعى وكذلك بالمقولات المتطرفة لمذهب التركيبية الاجتماعية (constructionism). وكان تصور جيدنز 'لثنائية البناء' يهدف إلى أن يحل محل أشكال الفصل التقليدى بين نظريتى البناء الاجتماعى والتغير الاجتماعى، والفصل بين المستويين الصغير والكبير (micro-macro) وبين المدخل التفسيرى والمداخل الأقرب للبنيوية. وكانت أمثال هذه المداخل التى ترمى إلى التوسط بين الهرمانيوطيقا الخالصة والتصورات الطبيعية لعلم الاجتماع قادرة على التعايش فى أوائل القرن الحادى والعشرين مع التصورات الهرمانيوطيقية أو الظاهراتية الصريحة (صوفنر [Soeffner] ١٩٨٩؛ يونج ومولر-دوم ١٩٩٣). ولا تزال الهرمانيوطيقا، بمعنى أوسع، قائمة باعتبارها من تقاليد البحث الكبرى فى الإنسانيات، وتقاليد البحث الصغرى فى العلوم الاجتماعية (شابيرو وسيكا [Shapiro & Sica] ١٩٨٤). وربما يكون من الأهم أن علماء الاجتماع الذين يرفضون اتخاذ برنامج

هرمانيوطيقى صريح فى البحث قد أعربوا، على الأقل، عن قبولهم لأهمية قضايا الهرمانيوطيقا.

ومن الممكن بصفة خاصة، كما أثبت هابرماس (١٩٦٧)، أن يؤدى الانتباه الأدق إلى اللغة إلى زيادة ثراء التفاعل الرمزى وعلم الاجتماع الظاهراتى، وأما مفهوم العامة لتنظيم المجتمع الذى يشار إليه بمصطلح (ethnomethodology) الذى نشهده فى عمل جارفنكل، وآرون شيكوريل (Aaron Cicourel) وغيرهما، فيركز على إنتاج النظام الاجتماعى من خلال أفعال التواصل فى الحياة اليومية، ويعتبر نموذجًا رئيسيًّا لهذا الإثراء، كما أقام رابطة بين علم الاجتماع وعلم اللغة. ونجد على غرار ذلك أن فكرة صهر الآفاق معًا عند جادامر، أى التوسط فيما بين منظورات متنافسة، تشكل تصحيحًا مفيدًا للنسبية الراديكالية عند وينش. ونقول أخيرًا، على نحو ما اقترحناه آنفًا فى مناقشة هابرماس وجيدينز، قد يكون مفيدًا أن تُستكمل المداخل التفسيرية كلها بإضافة منظورات ذات طابع بنيوى أكبر، مستقاة من النظرية النقدية، أو نظرية 'الأبنية والفواعل'، أو علم الاجتماع الانعكاسى عند پيير بورديو ( Pierre Bourdieu) (انظر بورديو ١٩٩٦) أو من الواقعية. وقد ينكر بعض أصحاب نظريات التفسير الحاجة إلى ذلك، تمامًا مثلما ينكر بعض دعاة المذهب التجريبى، أو المذهب الوظيفى، أو أصحاب نظرية الاختيار العقلانى، الحاجة إلى الانتباه إلى القضايا الهرمانيوطيقية.

كان تركيز هذا الفصل حتى الآن منصبًّا على النظرية الاجتماعية أساسًا، وخصوصًا على علم الاجتماع والأنثروپولوچيا الاجتماعية، ولكن قضايا الهرمانيوطيقا لعبت أيضًا دورًا رئيسيًّا فى تاريخ الفكر السياسى، وخصوصًا ما ينتمى منه إلى ما يسمى 'مدرسة كيمبريدج'. ومن بين كبار رجالها، يعتبر كوينتن سكينر (Quentin Skinner) وچ. ج. أ. پوكوك (J. G. A. Pocock) ممثلَيْن للاستقطاب التقليدى فى النظرية الهرمانيوطيقية، إذ يؤكد سكينر ضرورة فهم مقصد المؤلف فى

'أفعال الكلام' أثناء التحاج ويؤكد پوكوك تنوع اللغات السياسية، المُتَصَوَّرة بصورة كلية. ومن ثم فإن استجابتيهما للنوع الألمانى من التاريخ الفكرى فى أواخر القرن العشرين الذى يرتكز على تاريخ المفاهيم (*Begriffsgeschicht* – انظر ريختر [Richter] ٢٠٠١) تختلفان تبعًا لذلك. أما سكينر فكان قد قال من قبل إنه "لا يمكن وجود أى تاريخ للمفاهيم، بل لا توجد إلا صور استخدامها التاريخية فى الحجج" (تولى [Tully] ١٩٨٨؛ مقتطف فى ريختر ٢٠١٠: ١٠٩) وهكذا فقد أعلن 'ترحيبه' بذلك التاريخ، وإن ظل يفضل الصياغة المشار إليها آنفًا (سكينر ٢٠٠٢: ٥٩-٦٠، مقتطف فى ريختر ٢٠١٠: ١١٣). وأما پوكوك (١٩٩٦: ٥١؛ مقتطف فى ريختر ٢٠١٠: ١٠٨) فكان يرى، على العكس من ذلك أن "الخطاب أو اللغة... كيان حى معقد، فهو نظام حى بل كائن حى". وهكذا فإن أى تاريخ للمفاهيم "فرع من تاريخ أنواع متعددة من الخطاب وتاريخ الناس الذين استخدموها مثلما استخدمتهم". وكما يقول ملفن ريختر فى عرضه الشامل الرائع: ربما ينبغى النظر إلى هذه المداخل باعتبارها متكاملة، وبصفتها تنتمى إلى جماعات تنطق بلغات مختلفة، ويختلف تاريخ كل منها عن تاريخ غيرها، وتستخدم المفاهيم بأساليب تفيد من يدرسها دراسة مقارنة. (انظر أيضًا ريختر ١٩٩٥ و٢٠٠١).

ويوجد مدخل يقع على الحدود بين علم الاجتماع وعلم اللغة، ويعرف باسم 'تحليل الخطاب'، وقد تطور وخرج من إطاره نوع مختلف أكثر اهتمامًا بالقضايا الاجتماعية والسياسية، ويتعلق "بالتحليل النقدى للخطاب" الذى يتخذ لنفسه منهجية هرمانيوطيقية (ڤوداك وماير [Wodak & Meyer] ٢٠٠٩: ٢٢-٢٣، ٢٨، وانظر أيضًا ڤوداك ٢٠١٣). ولكن، كما يقول ڤوداك وماير (٢٠٠٩: ٢٢-٢٣)، "إن خصائص عملية التفسير الهرمانيوطيقى لا تتمتع بالشفافية الكاملة فى كثير من الدراسات الموجهة إلى التحليل النقدى للخطاب".

وقد برزت بعض المسائل الهرمانيوطيقية، وإن لم تُعالج فى العادة معالجة صريحة بهذه الصفة فى البحوث السياسية المقارنة. ومن الأمثلة المبكرة على ذلك الدراسة الكلاسيكية لخمس أمم بعنوان **الثقافة المدنية** التى وضعها جابريل آموند (Gabriel Almond) وسيدنى ڤيربا (Verba) (١٩٦٣: ٥٧-٦٨)، إذ تتصدى لبعض القضايا الخاصة بإمكان ترجمة مادة المقابلات الشخصية وتفسيرها.

ونقول أخيرًا إن مناقشة من أفضل المناقشات التمهيدية حول مكان المدخل الهرمانيوطيقى فى العلوم الاجتماعية تركز بصفة خاصة على العلاقات الدولية. ويركز مارتن هوليس (Martin Hollis) وستيف سميث (١٩٩١) على الفرق بين 'الفهم' و'الشرح'، ولكن هذا التمييز يتقاطع مع المذهب الفردى (الفردية) ومذهب الكلية البنائية (holism). وقد توجد، كما كان ماكس ڤيبر يؤكد بإصرار (٢٠١٢: ٢٧٣-٣٠٠) علاقة بين المداخل الفردية وبين الفهم، ولكن من الممكن أيضًا أن يعتبر السلوك الفردى مجرد نتيجة لمؤثرات عِلِّيَّة (كما هو الحال فى النظرية السلوكية) أو، على العكس من ذلك، إيلاء الأولوية لأبنية ضخمة من الأفكار التى لابد من فهمها من الداخل (هوليس وسميث ١٩٩١: ٤-٥).

وهكذا نجد أنفسنا هنا من جديد إزاء الخلافات المألوفة حول مكان علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى 'ما بين الأدب والعلم' (ليپنيز [Lepenies] ١٩٨٨). ففى بعضها، مثل التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية، قد يحظى المدخل التفسيرى بالقبول، وبصورة آلية إلى حد ما، وأما فى البعض الآخر، مثل الاقتصاد، فسوف يبدو بالغ الغرابة والشذوذ. ولكن ما أعتقده هو أن المناظرات التى دارت على امتداد القرن الماضى قد بينت أن التفسير، فى صورته النظرية التى صاغتها الهرمانيوطيقا، ليس مجرد خيار فى النظرية الاجتماعية، بل يمثل الدرب الذى نتبعه للدخول فى العالم الاجتماعى.

# الهوامش

(١) يؤكد كارل مانهايم (Karl Mannheim) فى مقالٍ مبكر له قيمة إسهام ديلثى وينتقد إسهامات ڤندلباند وريكرت (مانهايم ١٩٨٠: ١٧٦-١٧٨).

(٢) للاطلاع على الكانطية الجديدة فى علم الاجتماع انظر روز (Rose) ١٩٨١، الفصل الأول.

(٣) يوجد إسهام مبكر لا يذكره شوتس وهو كتاب قصير كتبه سيجفريد كراكاور (Siegfried Kracauer) (١٩٢٢) وانظر المناقشات فى مولدر-باخ (Mülder - Bach) ١٩٨٥، وكوخ (Koch) ٢٠٠٠.

(٤) لا يذكر شوتس (١٩٧٢: ٢٤٠) الهرمانيوطيقا صراحة، ولا يشير إلى ديلثى إشارة مديدة إلا مرة واحدة يعلن فيها عن رفضه لمذهبه بصورة ساخرة، قائلا: "يجب ألا نكف مطلقًا عن تكرار القول بأن منهج علم الاجتماع عند ڤيبر منهج عقلانى، وأننا يجب ألا نخلط قط بين موقف علم الاجتماع التفسيرى وبين صورته عند ديلثى الذى يضع فى مقابل العلم العقلانى علمًا يسميه علمًا تفسيريًا، قائمًا على افتراضات ميتافيزيقية مسبقة ويعتبره "حدسًا" يزعم أنه لا يخطئ على الإطلاق". وللاطلاع على علاقة شوتس بهوسرل انظر شوتس ٢٠٠٩.

(٥) هذا شديد الشبه بجملة ماكس ڤيبر الشهيرة "فى وقت ما يتغير اللون، ويواصل ضوء المشكلات الثقافية الكبرى مسيرته" (ڤيبر ٢٠١٢: ١٣٨).

# بیلیوغرافیا


Aiken, S. (2006) 'Pragmatism, Naturalism, and Phenomenology', *Human Studies* 29: 317–40.

Almond, G. and Verba, S. (1963) *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton: Princeton University Press.

Apel, K-O. (1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht: Reidel.

Apel, K-O. et al. (1971) *Theorie-Diskussion: Hermeneutik und Ideologiekritik*. Contributions by Apel, Borman, Bubner, Gadamer, Giegel, Habermas. Frankfurt: Suhrkamp.

Barber, M. (2006) 'Philosophy and reflection: A critique of Frank Welz's sociological and "processual" criticism of Husserl and Schutz', *Human Studies* 29: 141–57.

Berger, P. and Luckmann, T. 1966 *The Social Construction of Reality*, London: Allen Lane.

Bernstein, R.J. (1992) 'The Resurgence of Pragmatism', *Social Research* 59, 4: 813–40.

——(2008) 'The Conversation That Never Happened (Gadamer/Derrida)', *Review of Metaphysics* 61, 3: 577–603.

Bhaskar, R. (1979) *The Possibility of Naturalism*, Brighton: Harvester.

Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge.

Bourdieu, P. (1996) 'Understanding', *Theory, Culture and Society* 13, 2: 17–37.

Burrow, J. W. (2000) The Crisis of Reason: European Thought, 1848–1914, New Haven and London: Yale University Press.

Dallmayr, F. and McCarthy, T. (1977) *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

Dostal, Robert J. (ed.) (2002) *The Cambridge Companion to Gadamer*, New York: Cambridge University Press.

Endress, Martin (1999) 'Alfred Schütz (1899–1959)', in Dirk Kaesler (ed.), Klassiker der Soziologie. Bd. I: Von Auguste Comte bis Norbert Elias, München: Beck, pp. 334–52.

Endress, M., Psathas, G. and Nasu, H. (eds) (2005) *Explorations of the life-world: continuing dialogues with Alfred Schutz*, Dordrecht: Springer.

Gadamer, H-G. (1960) *Wahrheit und Methode*, Mohr: Tübingen [1975 *Truth and Method*. New York: Sheed and Ward].

Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

Glaser, B. and Strauss, A. (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine.

Goffman, E. (1959) *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday.

Grathoff, R. (1978) *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Bloomington and London: Indiana University Press.

——(1989) *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. ([1967] 1988) *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge: Polity.

——([1968] 1978) *Knowledge and Human Interests*, London: Heinemann.

Harré, R. and Secord, P. (1972) *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford: Blackwell.

Helle, H.J. (1992) *Verstehende Soziologie und Theorie der Symbolischen Interaktion*, 2nd edn, Stuttgart: Teubner.

——(2005) *Symbolic Interaction and Verstehen*, Frankfurt am Main/New York: Peter Lang.

Hollis, M. and Smith, S. (1991) *Explaining and Understanding International Relations*, Oxford: Oxford University Press.

Hughes, H.S. (1958) *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Joas, H. (1996) *The Creativity Of Action*, Cambridge: Polity.

Jung, T. and Müller-Doohm, S. (eds) (1993) *Wirklichkeit im Deutungsprozeß*, Frankfurt: Suhrkamp.

Koch, Gertrud (2000) *Siegfried Kracauer: An Introduction*, trans. Jeremy Gaines, Princeton: Princeton University Press.

Kögler, H-H. (1996a) *The Power of Dialog. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, Cambridge, MA and London: MIT Press.

——(1996b) 'The Self-empowered Subject: Habermas, Foucault and Hermeneutic Reflexivity', *Philosophy and Social Criticism* 22, 4: 13–44.

——(2006) 'Hermeneutics, phenomenology and philosophical anthropology', in G. Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Abingdon: Routledge, pp. 203–17.

Kracauer, S. (1922) *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Dresden: Sibyllen-Verlag.

Lepenies, W. (1988) *Between literature and science: the rise of sociology*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

Lübbe, H. (1978)[1960] 'Positivism and Phenomenology: Mach and Husserl', in T. Luckmann (ed.), *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth: Penguin, pp. 90–118.

Luckmann, T. (ed.) (1978) *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth: Penguin.

Mannheim, K. (1980) 'Eine soziologische Theorie der Kultur und ihrer Erkennbarkeit', in Mannheim (eds David Kettler, Volker Meja and Nico Stehr), *Strukturen des Denkens*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 155–303; trans. as *Structures of Thinking* by J.J. Shapiro and S.W. Nicholsen, London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1982, pp. 141-288.

Michelfelder, D.P. and Palmer, R. (1989) *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer–Derrida Encounter*, Albany, NY: SUNY Press.

Mueller-Vollmer, K. (1986) *The Hermeneutics Reader*, Oxford: Blackwell.

Mülder-Bach, Inka (1985) *Siegfried Kracauer, Grenzgänger zwischen Theorie und Literatur: seine Frühe Schriften*, Stuttgart: J.B. Metzler.

Müller-Doohm, Stefan (2006) 'How to criticize? Convergent and divergent paths in critical theories of society', in Gerard Delanty (ed.), *Handbook of Contemporary European Social Theory*, Abingdon: Routledge, pp. 171–84.

Neurath, O. (1973) *Empiricism and Sociology*. Edited by M. Neurath and R.S. Cohen, Dordrecht: Reidel.

Oevermann, U., Tilman, A., Konau, E. and Krambeck, J. (1987) 'Structures of meaning and objective Hermeneutics', in V. Meja, D. Misgeld and N. Stehr (eds), *Modern German Sociology*, New York: Columbia University Press, pp. 436–47.

Outhwaite, W. (1987) *New Philosophies of Social Science*, London: Macmillan.

——(1994) *Habermas. A Critical Introduction*, Cambridge: Polity, 2nd edn 2009.

——(2000) 'Reconstructive Science and Methodological Dualism in the Work of Jürgen Habermas', *Philosophical Inquiry*, Vol. 37, No 1-2, Winter - Spring 2014, pp.2–18.

Pike, K.L. (1966) 'Etic and emic standpoints for the description of behavior' in A.G. Smith (ed.), *Communication and Culture*, New York: Holt, Rinehart and Winston, pp. 152–63.

Platt, J. (1996) *A History of Sociological Research Methods in America, 1920–1960*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pocock, J. (1987) 'The concept of a language and the *métier d'historien*: some considerations on practice', in A. Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 19–38.

——(1996) 'Concepts and Discourses: A Difference in Culture?', in H. Lehmann and M. Richter (eds), *The Meaning of Historical Terms and Concepts: New Studies on Begriffsgeschichte*, Washington, D.C.: German Historical Institute, pp. 47–58.

Richter, M. (1995) *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, New York: Oxford University Press.

——(2001) 'A German version of the "linguistic turn": Reinhart Koselleck and the history of political and social concepts', in D. Castiglione and I. Hampshire-Monk (eds), *The History of Political Thought in National Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 58–79.

——(2010) 'Towards a Lexicon of European Political and Legal Concepts: A Comparison of Begriffsgeschichte and the "Cambridge School"'. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 6, 2: 91–120.

Ricoeur, P. (1970 [1965]) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, New Haven: Yale University Press.
——(1973) 'The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text', *New Literary History*, 5, 1, What Is Literature? (Autumn): 91–117.
——(1975) *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.
——(1981a) *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
——(1981b) *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Cambridge University Press.
——(1991) *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Evanston: Northwestern University Press.
——(2010) *Écrits et conférences 2: Herméneutique*, Paris: Seuil.
Rose, Gillian (1981) *Hegel Contra Sociology*, London: Athlone.
Ryle, Gilbert (1949) *The Concept of Mind*, London: Hutchinson.
Schatzki, T. (1983) 'The Prescription is Description: Wittgenstein's View of the Human Sciences', in S. Mitchell and M. Rosen (eds), *The Need for Interpretation. Contemporary Conceptions of the Philosopher's Task*, London: Athlone, pp. 118–40.
Schutz, A. (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienna: Springer [1972 *The Phenomenology of the Social World*, London: Heinemann].
——(1951) 'Making Music Together – A Study in Social Relationship', *Social Research* 18. 1: 76–97.
——(1962) *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. Edited by M.A. Natanson and H.L. van Breda, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
——(1971) *Gesammelte Aufsätze* 1, Den Haag: M. Nijhoff.
——(1972) *The Phenomenology of the Social World*. Heinemann: London.
——(2009) *Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*. Werkausgabe 3/1 Eds. G. Sebald, R. Grathoff, and M. Thomas, Konstanz: UVK.
Shapiro, G. and Sica, A. (1984) *Hermeneutics: Questions and Prospects*, Amherst: University of Massachusetts Press.
Skinner, Q. (2002) 'Interview with Quentin Skinner', *Finnish Yearbook of Political Thought*, 6: 34–63.
Soeffner, H-G. (1989) *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt: Suhrkamp.
Taylor, C. (2002) 'Gadamer on the Human Sciences', in R.J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion To Gadamer*, New York: Cambridge University Press, pp. 126–42.
Thompson, J.B. (1981) *Critical Hermeneutics*, Cambridge: Cambridge University Press.
Tully, J. (1988) *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press / Cambridge: Polity.
Weber, M. (2012) *Max Weber: Collected Methodological Writings*. Eds H.H. Bruun and S. Whimster, Abingdon: Routledge.
Welz, F. (1996) *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
Winch, P. (1958) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge, 2nd edn 1990.
——(1964) 'Understanding a Primitive Society', *American Philosophical Quarterly*, I: pp. 307–24.
Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell.

Wodak, R. (ed.) (2013) *Critical Discourse Analysis – Challenges and Perspectives*, London: Sage.
Wodak, R. and Meyer, M. (eds) (2009) *Methods for Critical Discourse Analysis*, London: Sage (2nd edition).

## لمن يريد الاستزادة

Bleicher, J. (1980) *Contemporary Hermeneutics*, London: Routledge.
Dallmayr, F. and McCarthy, T. (eds) (1977). *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

# الفصل الأربعون

# الهرمانيوطيقا والانتماء العرقى والنوع

## (أى من أحد الجنسين)

تينا فرنانديس بوطس Tina Frenandes Botts

### مقدمة

يتخذ هذا الفصل موقعه فى سياق مناظرات الفلسفة الأنجلوأمريكيـة فى أواخـر القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين حول كون الفئـات البـشرية الخاصـة بالأعراق والجنسين فئات "حقيقة" أو "غير حقيقية"، أو إلى أى مدى يمكن اعتبارها "حقيقية". والقصد منه الإسهام فى هذه المناظرات، وكذلك فى البحوث المتنامية التى تستند إلى بعض النظرات المستعارة مـن الأنطولـوچـيا الهرمانيوطيقيـة فى التـصدى لأمور ذات أهمية اجتماعية مُلِحَّة من خلال فحص مسألة أعمق وذات طـابع أساسـى أكبر وهو إن كانت لدينا طرائق أفضل للتفكير فى الوجود مـن الطريقـة الكلاسـيكية الحديثة؛ أى إن كانت لدينا طرائق، بعبارة أخرى، لا تتضمن نقاط انطلاق ميتافيزيقية كلاسيكية مثل الجوهر، إذ تقول الأنطولـوچـيا إن لـدينا طريقًـا أفـضل للتفكـير فى الوجود ويعتمد على التحول من التركيز على ما يسميه الميتافيزيقيون "الحقيقة" إلى مـا يسميه هايدجر "الوجود". ومن المهم ألا يكون هذا التحول الذى نـوصى بـه خاصًّـا بدلالة الألفاظ بل أن يرمز لـرفض مـذهب "الجوهريـة" الميتـافيزيقى والتأسيـسية(*)

---

(*) التأسيـسية (foundationalism) مذهب فكرى يقول إن معرفة العالم مؤسـسة عـلى (founded)

المعرفية، والأخذ بتحديد التفسير باعتباره العامل الرئيسى فى صوغ نظرتنا لوجود الأشياء أو لمعناها.

فأما النظرة الهرمانيوطيقية الأساسية فتقول بوجود رابطة جوهرية بين ما نراه موجودًا وبين المعنى الذى ننسبه إلى الأشياء، وتؤكد أن تحديد هذا وذاك يتوقف على الأسلوب الذى يتفاعل به البشر مع العالم المحيط بهم، وفيما بينهم. وبعبارة أخرى يمكن أن نفهم أن الهرمانيوطيقا تقدم لنا صورة فلسفية رفيعة المستوى لفكرة المعنى والوجود (أو ما نسميه "الحقيقة") قائلة إنهما من خلق عوامل اجتماعية ويفتقران إلى المضمون التأسيسى والجوهرى(*) الذى كثيرًا ما ينسب إليهما. وبعبارة أخرى، نقول إن جميع الأشياء، بما فى ذلك الانتماء العرقى وإلى أحد الجنسين، يمكن أن نفهم أن لها معنى ووجودًا يقومان على التفسير، ويعتمدان على السياق، ويتولدان بصورة جماعية، ويتغيران، وليسا مستقلين، أو مطلقين، أو نهائيين، أو ثابتين أو يتمتعان بالانفصال الزمكانى (spatiotemporally) [أى زمنًا ومكانًا] (وأحيانًا ما يشار إلى ذلك باسم الطابع "الذَّرى" أو "الذَّرية"(**)).

---

معتقدات لا تقبل النقض، ويمكن استنباط مقولات منها لتشكيل البناء الفوقى للحقائق المعروفة. وتقول التقاليد إن الحواس الجسدية هى التى تؤسس تلك المعتقدات، وهو ما تطعن فيه الفلسفة الحديثة.

(*) الجوهرية (essentialism) تعنى الإيمان بوجود جوهر لا يتغير للأشياء، وهو ما يشجع العلم الطبيعى على الإيمان به، مثل القول بجوهر مادة كيميائية أو فيزيائية، ولكنه استعير لوصف البشر محددًا خصائص جوهرية للأعراق وللجنسين، وهو ما يرفضه المحدثون.

(**) معنى "الذرية" (atomism) أو المذهب الذرى فى الفلسفة القول بأن الكون يتكون من وحدات صغرى كاملة لا تقبل التقسيم، وهذا هو المعنى الاشتقاقى من الكلمة اليونانية (*atomos*)، واستعير المعنى هنا لوصف البشر، وترجمة الكلمة الأجنبية إلى الذرة بالعربية حديثة، ابنة القرن العشرين، واصطلاحية.

والفكرة التى تقول بأن المضمون "التأسيسى" يفتقر إلى المعنى تجد مناصرة لها فى مجال نظرية المعرفة الاجتماعية (كوكلا [Kukla] ٢٠٠٠؛ قون [Kuhn] ١٩٧٠، ماثايسين [Mathiesen] ٢٠٠٦) والمفهوم الرئيسى لها يقول إن نظرية المعرفة لا تقتصر على دراسة طبيعة المعرفة والاعتقاد الذى له ما يبرره، بل تتضمن أيضًا "دراسة من يعرفون ومن يعتقدون باعتبارهم من الذوات الذين يشغلون مواقع معينة داخل سياقات اجتماعية وتاريخية محددة" (ستيوب [Steup] ٢٠٠٨: ٥٠٩). وأما فكرة افتقار المضمون "التأسيسى" للوجود أو الكينونة فتحظى بجاذبية كبيرة فى مجال ميتافيزيقا المذهب النسوى، وذلك فى المناقشات الخاصة بتحديد نوع الإطار الميتافيزيقى (الأرسطى مثلا أو الديكارتى) الذى يحقق أكبر نجاح فى تحقيق المشروعات الخاصة بنصرة قضايا المرأة (بوردو [Bordo] ١٩٨٧؛ ينج [Young] ١٩٩٠؛ شيبنجر [Schiebinger] ٢٠٠٠؛ ويت [Witt] ٢٠١٠)؛ وفى المناقشات حول الدرجة التى تحول بها مفهوم العالم الطبيعى إلى رمز للعالم كما يفهمه الرجال (فراى [Frye] ١٩٨٣؛ وهازلانجر [Haslanger] ١٩٩٣؛ وبطلر [Butler] ١٩٩٣؛ و وورين [Warren] ١٩٩٧)؛ وفى المناقشات حول الافتراضات المعرفية التأسيسية فى الميتافيزيقا التقليدية (فريزر ونيكولسون [Fraser & Nicholson] ١٩٩٠)؛ وخصوصًا فى المناقشات المحيطة بوجود مصطلح 'النوع' (gender) أو معناه (ديلفى [Delphy] ١٩٨٤؛ ماكينون [MacKinnon] ١٩٨٩، و ويتيج [Wittig] ١٩٩٢).

والهدف الأولى لهذا الفصل تقديم عرض للعلاقة بين الهرمانيوطيقا وبين الانتماء العرقى والانتماء إلى أحد الجنسين من خلال فحص هذه الظواهر تحت عدسة الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية أى من منظور الهرمانيوطيقا الحقائقية (*Faktizität*) التى وضعها مارتن هايدجر، فى صورتها المعدلة والمعمقة عند هانز-جورج جادامر. وبصفة أخص سوف تتصدى للسؤالين التاليين: **ما الانتماء العرقى؟ وما النوع** [أى

الانتماء إلى أحد الجنسين]؟ فى سياق الطرائق التى اتبعها هايديجر وجادامر فى السؤال والجواب عن الأسئلة الأعمق وهى: **ما معنى أن يكون أى شىء موجودًا؟ وما معنى الوجود فى ذاته؟ وما العلاقة بين الوجود والفهم؟** والنظرة الأساسية عند هايديجر تقول إن ما يوجد وما تعنيه الأشياء يعتبران معًا من الدوال على ما يرى البشر أنه موجود أو أن له معنى داخل سياق تاريخى واجتماعى معين، أو داخل نظام لما يمكن فهمه، أو داخل عالم هايديجر؛ وأن الذى يراه البشر موجودًا أو له معني داخل نظام ما مما يقبل الفهم من الدوال على الطرائق التى يتفاعل بها البشر مع بعضهم البعض ومع ذلك 'العالم'. وأضاف جادامر إلى هذه النظرة قوله إن الفهم الصحيح لأى شىء (١) يتولد من خلال الاتفاق بين تفاسير متنافسة ويتحقق من خلال الحوار؛ وإنه (٢) يقاس بالدرجة التى تتداخل بها التفاسير المتنافسة أو "تنصهر" معًا، وإنه (٣) يسترشد بالانعكاس الذاتى والتأمل النقدى الذى يشى بتحمل المسؤولية.

ونقاد الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية الموصوفة آنفًا ينتمون إلى معسكرين رئيسين. أما المعسكر الأول فيبدى القلق إزاء احتمال نمو البذرة الموجودة عند هايديجر والتى تلمح إلى وجود طريق للفهم الصحيح، إذ تنمو وتتضخم فى فكر جادامر (فى الأهمية التى يوليها لمفهوم التقاليد فى المقام الأول) إلى الحد الذى يجعل الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية تنتهى إلى الالتزام بميتافيزيقا الحضور(*) مثل الفلسفة الحديثة التى تزعم أنها تنتقدها (دريدا ١٩٧٩، ١٩٩٣، فوكوه ١٩٨٥). ويجد المعسكر الثانى قدرًا من

---

(*) ميتافيزيقا الحضور (metaphysics of presence) مصطلح استخدمه هايديجر أصلا فى وصف الخطأ الأساسى فى الميتافيزيقا الغربية، قائلا إن الميتافيزيقا من أفلاطون حتى نيتشه تفترض وجود ذات فاعلة مستقلة تعرف نفسها، وبأن الطبيعة لا توجد فى نظرها إلا باعتبارها حاضرة أى مفيدة أو نافعة، وهو موقف ميتافيزيقى يستحيل معه احترام الطبيعة ويؤدى إلى 'استبعاد' المجتمع الاستهلاكى فى عصر التكنولوجيا. وترجع صعوبة فهم المصطلح إلى اختلاط معنى الحضور هنا بمعنى مصطلح 'الحضور' الذى يترجم به مفهوم الوجود الحاضر أو فى مكان معين (Dasein) عند هايديجر.

النسبية يبعث على القلق فى مفهوم الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية، وهو ما يعنى أن مزاعمها بالتوصل إلى طريق للفهم الصحيح ناقصة وتحتاج إلى ما يستكملها، (هابرماس ١٩٨٠، ١٩٨٤، ١٩٩٠، وريكور ١٩٩١). والموقف الذى يتخذه هذا الفصل يقول إن هذين المنظورين المتعارضين يعجزان عن التصوير الدقيق للأنطولوچيا الهرمانيوطيقية. فالواقع أن الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية تتخذ موقعًا متعامدًا على موقفى المعسكرين، وذلك بالوقوف خارج إطار مشكلة المقابلة بين العقل والجسد فى الفلسفة الحديثة. وبعبارة أخرى نقول إن ممارس الهرمانيوطيقا لا ينظر فى كيفية تفاعل العقل والجسد (أى البشر والعالم) بل فى تأمل السبب الذى أدى إلى خطأ الفلسفة الذى يتجلى فى اعتبار العقل والجسد كيانين منفصلين ومنعزلين ومستقلين أصلا. فمن وجهة النظر الهرمانيوطيقية، ليس العقل والجسد منفصلين أو منعزلين أو مستقلين بل يتسمان بالوجود فى علاقة ترابط وتكامل متبادلة، حيث يؤثر البشر فى العالم مثلما يؤثر العالم فى البشر، وفى الحالين من حيث ماهية البشر والأشياء فى العالم، ومن حيث ما يعنى الطرفان. وطبقًا لهذه النظرة لا يصبح الفهم الصحيح نوعًا من التعادل والتقابل بين العقل والجسد (أو الأفكار والعالم) بل الإدراك بأن العقل والجسد يغذو كل منهما الآخر بصورة متبادلة فى علاقة متواصلة تتغير بفعل الزمن والمكان.

وردًا على من يساورهم القلق إزاء التزام الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية بميتافيزيقا الحضور تستطيع الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية أن تجيب قائلة إن مفهوم جادامر للتقاليد لا يزيد عن كونه إفصاحًا عن مبدأ هرمانيوطيقى أصيل يقول إن التفسير، مهما يكن، يبدأ بنظام ثابت مسلم به لما يقبل الفهم، أى فى إطار من الموقف الحقائقى الذى يميط اللثام عن إمكانيات معينة. ويبدو للوهلة الأولى أن مفهوم التقاليد يحد من نطاق التفسيرات المتاحة لظاهرة من الظواهر، ويحد فى الوقت نفسه من الطرائق الممكنة للوجود. ولكن الفحص الدقيق يبين أن مفهوم جادامر للتقاليد يتضمن موارد تسمح

بتعديله على مر الزمن حتى تتيح المجال اللازم لإدراج تفاسير جديدة وطرائق جديدة للوجود. ولهذا السبب فإن فحص الانتماء العرقي والنوعي (لأحد الجنسين) من خلال عدسة الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية لا يؤدي إلى توليد تفسيرات ثابتة أو جوهرية أو تأسيسية لهاتين الظاهرتين بل يؤدي إلى أن نفهم أن معناهما ووجودهما يتغيران بتغير الزمن والمكان والسياق. وبعبارة أخرى، يمكن أن نفهم الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية باعتبارها غير مؤيدة لميتافيزيقا الحضور.

وردًّا على من يساورهم القلق إزاء اتصاف الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية بالنسبية بصورة تثير المتاعب، تجيب الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية إجابة تقول إن النسبية المتطرفة التي يجدها البعض في الهرمانيوطيقا تعجز عن تفسير الواقع الذي يقول إن هدف البحث الهرمانيوطيقي بشتى أشكاله هو الفهم الصحيح. وعلى الرغم من أن هذا الفهم الصحيح قائم بلا مراء في سياق معين، فإن تحقيقه ممكن، خصوصًا إذا استرشد المرء بالتأمل الانعكاسي والنظرة النقدية المتعمدة، أي بوعي المرء بأنه هو نفسه يخضع للتفسير ويتولى تفسير المعنى في آن واحد. وهكذا فربما لم تكن الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية ترمي إلى تحقيق فهم تام لازمني، أو إدراك عالمي لواقع خارجي أو لحقيقة مطلقة، ولكنها فعلا تحاول الوصول إلى أفضل تفسير ممكن في لحظة تفسيرية معينة. وبطبيعة الحال، فإن منظور الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية ينكر أصلا وجود فهم تام لا زمني، أو حقيقة مطلقة، أو واقع خارجي، أو أي إدراك عالمي التطبيق للواقع أو للحقيقة. ولكنها ترى أن المعنى والوجود "يسكنان" منطقة وسطى بين الخصوصية والعمومية – وهو موقع يمكن أن يوصف بأنه **فهم موقفي** (*situated undrstanding*) أو **وجود موقفي** (*situated being*) – وله مظهر براجماطيي ملحوظ. وهكذا تستطيع الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية الإفلات من تهمة النسبية، بل تقول إن ماهية الأشياء ومعناها يوجدان في علاقة من التماهي، فالوجود تفسير "من ألفه إلى يائه".

ويقول هذا الفصل إن الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية عند هايدجر وجادامر تشكل طريقة مفيدة لفهم المعنى والوجود لظاهرتى الانتماء العرقى والنوعى (لأحد الجنسين)[١] ومن ثم يتبع الفصل المنهج التالى: سوف يقدم أولا وصفًا إيضاحيًّا للملامح الرئيسية للأنطولوچيا الهرمانيوطيقية، وبعدها يضع هذا الوصف الإيضاحى فى حوار مع السؤال عما إذا كانت ظاهرتا العرق والنوع لهما معنى أو وجود أو وجود ومعنى معًا. وسوف تبين النتائج، بناء على وجهة نظر الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية الموضحة فى الفصل، أن العرق والنوع، على الرغم من التغير فيهما، لهما وجود ومعنى داخل السياق الاجتماعى التاريخى لزمن معين ومكان معين، بما فى ذلك ما يختص بكتابة هذا الكلام نفسه، وإن كان من المحتمل أن يتغير على مر الزمن. وسوف ينظر القسم الموضوعى الأخير من هذا الفصل فى البحوث العلمية المعاصرة المتعلقة بالعلاقة بين الهرمانيوطيقا وبين العرق والنوع[*] وبعدها ينتهى الفصل بملاحظات ختامية.

---

(*) العرق (race) كلمة تصف السلالة، وكثيرًا ما ترجمت بمعنى العنصر (البشرى) خصوصًا فى مركبات مثل التمييز العنصرى (racial discrimination) أو الصفات المشهورة (racist) أى المتعصب عنصريًّا، وأما السلالة فوجدتُ استعمالها أكثر شيوعًا فى عالم الحيوان، والبشر يفضلون 'الحسب والنسب'، وقراءة الفصل تقنع القارئ أن المقصود هو الانتماء العرقى، لا فكرة الأعراق بمعنى الأجناس البشرية، وهو المعنى الذى يقترب من (species). وكلمة (gender) من الكلمات التى أثارت لغطًا شديدًا بين أنصار ونصيرات المذهب النسوى من جهة، والكتاب المحايدين من جهة أخرى. فالفريق الأول يعارض كلمة 'جنس' معارضة شديدة بسبب إيحاءاتها الجسدية، كأنما يخشى هؤلاء أن توحى بقصر كيان المرأة على الأنوثة، وإن كانت الإشارة الشائعة إلى 'الجنس اللطيف' لا توحى بهذا القصر، وعلى أية حال فهذا الفريق يصر على أن المقصود بكلمة (gender) الدور الاجتماعى للمرأة (أو للرجل) لا الحقيقة الجسدية، ولذلك يضيفون إلى 'النوع' (التعبير المحايد الذى أستعمله هنا) صفة 'الاجتماعى'. وهذا ليس صحيحًا فى كل الأحوال، ففى النحو تفيد الكلمة التذكير والتأنيث، من دون الحط من مكانة أى الجنسين، الذكر والأنثى. وهكذا أوضحت فى العنوان أولا وفى المتن ما أعنى 'بالنوع'، ثم بدأت أستخدم 'النوع' دون شروح. (انظر كتابى مرشد المترجم لونجمان، ٢٠٠٠).

## أولاً : الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية

### (أ) وجود أى كائن يعنى أن له تفسيرًا

الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية عند مارتن هايديجر تعبير عن العلاقة الحميمة التى كان هايديجر يعتقد أنها قائمة بين المعنى والوجود. فوجود أى كائن يعنى فى نظر هايديجر أن له تفسيرًا ما، وأما ما ترمى هذه العبارة الملغزة إلى قوله فهو إن هايديجر لم يكن يرى لأى شيء معنى أو وجودًا فى الخواء الفلسفى. فالأشياء تدخل حيز الوجود دائمًا وسلفًا فى إطار نظام واحد على الأقل مما يقبل الفهم أو ما يسميه **العالم**. وبتعبير آخر، عندما تدخل الأشياء حيز الوجود تكتسب أيضًا معنى. والهدف من وصف ظهور وجود الأشياء ومعناها، من داخل سياق حقائقى معين، معارضة الرأى – البازغ من وجهة نظر علمية – الذى يقول إن الأشياء يمكن أن يكون لها، بل ولها بالفعل، نوع جوهرى من الوجود أو المعنى. وكان هايديجر يرى أن هذا أبعد ما يكون عن الواقع. وعلى الرغم من أن هايديجر يستخدم الظاهراتية باعتبارها المنهج الذى يستطيع البشر تطبيقه لنزع طبقات المعنى والوجود الخارجية المصطنعة ابتغاء الاقتراب من حقيقة ماهية الأشياء على مستوى أعمق، فالنتيجة التى نجدها بعد تطبيق الاختزال الظاهراتى الهرمانيوطيقى ليس الجوهر الذى يقول به هوسرل بل الحقيقة التى تقول إن جميع الأشياء، بما فى ذلك الأسلوب الإنسانى فى الوجود، تتمثل فى التفسير "من الألف إلى الياء".

### (ب) الظاهراتية الهرمانيوطيقية

أصدر هايديجر عام ١٩٢٣ كتابًا بعنوان: **الأنطولوچيا : الهرمانيوطيقا الحقائقية**، وكان يتضمن مجموعة مبكرة من مذكرات المحاضرات التى ألقاها فى صيف ذلك العام، وهو يشرع فى هذا الكتاب فى دراسة الأنطولوچيا بحيث يحوّلها من مبحث علمى يقول إننا نفهم وجود الأشياء بصورة منفصلة ومستقلة عن الذوات، وإن وجودها يمكن القطع فيه من مسافة ما، إلى إطار يمكن أن نفهم من خلاله الدور الأساسى الذى يقوم به البشر فى تحديد المعنى (١٩٩٩). أى إن الأسلوب الإنسانى للوجود، أو ما يسميه هايديجر 'الحضور' (*Dasein*)، هو الذى يوجد فى صلب الفهم الصحيح للأنطولوچيا، حسبما يقول هايديجر (١٩٩٩ : ٥). وقد تترجم كلمة (*Dasein*) حرفيًّا **بعبارة الوجود هناك**، ولكنها تقصد إلى التعبير عن رأى هايديجر فى أن الوجود دائمًا فى **مكان ما**، أى إنه حاضر فى سياق ما، أو فى نظام ما يمكن فهمه، أو ما يسميه هايديجر عالمًا ما (المرجع نفسه). ويؤكد هايديجر طبيعة الاعتماد على السياق فى الأسلوب الإنسانى للوجود بابتكار تعبير جديد هو **'الوجود – فى – العالم'** بالتبادل مع كلمة الحضور، وباستخدام كلمة **الحقائقية** بدلا من **الأنطولوچيا** فى الإشارة إلى دراسة الوجود. ويقول هايديجر إن كلمة **الحقائقية** لفظ آخر يعبر عن طريقة (*mode*) الوجود الخاصة التى يشير إليها أو يتضمنها لفظ (*Dasein*) ومعناها وعى المرء بوجوده الخاص (المرجع نفسه). ويقول هايديجر فى مذكرات المحاضرات المشار إليها آنفًا إن الوجود يتميز فى ذاته بشىء يجعله يضرب بجذوره فى الأسلوب الإنسانى للوجود. فما دام البشر موجودين دائمًا فى **مكان ما**، وفى **وقت ما**، فإن الوجود، على غرار ذلك، يعتمد على السياق. والوجود فى مكان ما فى **أى وقت** (بالنسبة لشخص ما، أو شىء ما، أو مفهوم ما، أو أى شىء آخر) يعنى أن يجرى تفسيره فى إطار ذلك الوقت وذلك المكان، والعكس صحيح.

ويعبر هايدیجر عن هذه الفكرة بقوة أكبر قائلا إن فهم أى شىء يتطلب أولا فهم **الحضور** (١٢: ١٩٩٩). ويقتضى ذلك أن يسعى المرء إلى أن يعرف، ما ذاك **الحضور** فى "صورته اليومية فى المتوسط" باعتبارها قضية أولية، ثم يشتبك بالصورة الظاهراتية المختزلة له عند هايدیجر حتى يصل إلى فهم أكمل وأشد ثراءً **للحضور** (١٩٩٩: ٥٣). وعلى خلاف الاختزال الظاهراتى عند هوسرل، الذى كان هايدیجر يعتبره قائمًا على الرياضيات بصورة مبالغ فيها، كان مذهب هايدیجر الظاهراتى هرمانيوطيقيا، أو تفسيريًا (١٩٩٩: ٦٠). وإذا قلنا إن المذهب الظاهراتى عند هايدیجر هرمانيوطيقى أو تفسيرى كنا نقول إن مذهبه الظاهراتى يتعلق فى المقام الأول باكتشاف "طريقة" الوجود "الأصيلة" (authentic) **للحضور** (١٩٩٩: ٥٨).

ويقول هايدیجر إن الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية تحتاج إلى أن يواجه الحضور ذاته، وأن يكشف عن نفسه على حقيقته. ففى **حالته اليومية فى المتوسط** يخفى **الحضور** ذاته ويخفى طريقة وجوده الأصيلة (١٩٩٩: ٦٠). وبتعبير آخر يقول إن الأسلوب الإنسانى للوجود، فى الحياة العادية، يحدده ما يشير إليه هايدیجر بالضمير "هُمْ" أو "هى" مُعَرَّفًا بأداة التعريف *the they*، والمقصود نظم الفهم المستمدة من الخارج، أو صور العالم، أو نظم القيم الأيديولوجية التى يجد **الحضور** فيها نفسه. ومع ذلك، فإن الكشف عن **الحضور**، أو إماطة اللثام عن **الحضور**، أو **الحضور** بعد الاختزال الظاهراتى، أو **الحضور** الأصيل، يسقط عنه القناع من خلال تعرية **النفس فى تلك العوامل** (the *they self*) بصفتها زائفة **أو غير أصيلة** (*inauthentic*).

وطريق الابتعاد عن **النفس فيها** [أى فى تلك العوامل] إلى نفس أشد **أصالة**، من أجل **الحضور**، يمر بما يسميه هايدیجر **المؤشر الصورى**، [*formal indication*] وهو يمثل مرحلة وسطى بين خبرات **النفس فيها** وبين الخبرات الأصيلة (١٩٩٩: ٦١). ويمكن فهم المؤشر الصورى باعتباره نورًا هاديًا بين الفهم المتوسط فى الحياة اليومية

وبين الفهم الأصيل. والمؤشرات الصورية تدل الحضور على الطريق المؤدى إلى فهم أعمق لذاته. وكثيرًا ما يُساءُ تفسير المؤشرات الصورية فَيُظَنُّ أنها حقائق عالمية يمكن استنباط نتائج منها، حسبما يقول هايديجر (١٩٩٩: ٦٢). ولكن لا توجد حقائق عالمية ولا يمكن استنباط شيء. إذ إن المؤشرات الصورية تقتصر على إرشاد الحضور إلى التخلى عنها [أى عن تلك العوامل] (*the they*) (وهى التى تعرف أيضًا بمصطلح **الامتلاك السابق** [*forehaving*]) إلى الفهم الصحيح، والحقيقة الجوهرية الأولى فيه تقول إن **الحضور** هو التفسير "من ألفه إلى يائه".

والذى ندركه عن **الحضور** من مذكرات المحاضرات التى ألقاها فى فصل الصيف عام ١٩٢٣ أن هايديجر يرى أن الأسلوب الإنسانى للوجود يعمل على مستويين. الأول أن **الحضور** يفهم نفسه من خلال النظم الخاصة بما يقبله الفهم (أو ما يسميه هايديجر العوالم) التى يجد نفسه فيها. وهذه النظم يحددها "هم" (*the they*) أى جميع من حولنا من البشر. وعلى المستوى الثانى، وبمساعدة **المؤشر الصورى**، يستطيع **الحضور** أن يميط اللثام عن فهم لذاته أعمق وأشد أصالة. وهذا الفهم الأشد أصالة يقول إن ذلك الحضور تفسيرى بطبيعته. ويقدم هايديجر كثيرًا من التفاصيل الشارحة لفكرته التى تقول إن الأسلوب الإنسانى للوجود تفسيرى فى كتابه الرائع **الوجود والزمن**.

### (ج) الأبنية السابقة للفهم

يميز هايديجر فى **الوجود والزمن** بين مستوى الوجود الأقل أصالة والمستوى الأشد أصالة بإطلاق اسمين عليهما هما، على الترتيب مستوى الموجودات ( the *ontic* level) والمستوى الأنطولوجى للوجود (١٩٦٢: ٣٢). فعلى مستوى الموجودات يقول إن العالم يتكون من أشياء منفصلة ومستقلة عن الإنسان، وإذا اخترنا هذا المستوى وجدنا أننا اتخذنا واستوعبنا البناء العقلى العلمى، الذى يقول إن الذوات

يمكن التمييز بينها وبين الأشياء، وإن الأشياء (بل والذوات الأخرى أيضًا) يمكن وصفها وفهمها على مبعدة منها. أما على المستوى الأنطولوچى، فإن العالم يتكشف لنا باعتباره متصل الحلقات ودينامى الطابع، ومن خلال إدراكنا أن أفضل فهم للأشياء القائمة فيه لا تقول إنها مجرد أشياء، بل تراها العين من حيث نفعها للحضور ومن حيث استخدام الحضور لها. زد على ذلك أننا إذا نجحنا فى تطبيق الظاهراتية الهرمانيوطيقية عند هايديجر، كشفت لنا الأشياء عن ذواتها، حسبما يقول هايديجر، بحيث نرى ماهيتها على مستوى أعمق (أى فى أهم الطرائق الأساسية لملاقاة الحضور لها) من خلال استعمالاتها (١٩٦٢: ٩٦). أضف أيضًا أن جميع الأشياء فى نظام كل ما يقبل الفهم فى نظر الحضور (فى عالم ما يسكنه الحضور) تشترك فى تكوين نظام ذى مرجعية مترابطة الأجزاء (المرجع نفسه). فالأشياء لا تُظهر معناها إلا من خلال علاقتها بالأشياء الأخرى. والتغيير الجذرى الذى أحدثته الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية لا يقتصر على تبيانها أن الأشياء لا تكتسب معناها إلا من خلال نظام ما لإمكانية الفهم، بل تبيانها أن الأشياء لا تكتسب وجودها، أو كينونتها إلا فى ذلك النظام (١٩٦٢: ٩٩).

وتطويرًا لهذا الإطار فى **الوجود والزمن**، يقدم هايديجر تعريفًا للحقيقة قائلا إنها تعنى إماطة اللثام، أو إسقاط القناع، أو الكشف (*aletheia*) (١٩٦٢: ٢٦١). إذ يقول هايديجر إننا إذا أجدنا تطبيق الظاهراتية الأنطولوچية، فسوف نميط اللثام عن الأشياء ونكشف عن حقيقتها على مستوى أعمق، وعلى المرء إذا أراد تطبيق مثل هذا البرنامج أن يبحث عما يسميه هايديجر الأبنية المسبقة (forestructures) للفهم، وأحيانًا ما يقول الأبنية المسبقة (*Vorstruktur*) وحسب (١٩٦٢: ١٩٠-١٩٢). وهذه الأبنية المسبقة – التى تتضمن الامتلاك سلفًا (fore-having) (*Vorhabe*) وبُعد النظر (*Vorsicht*) والتصور المسبق (*Vorgriff*) – دائمًا ما توجد [أى توجد

معًا] عندما يحاول أى فرد أن يفهم أى شىء. أما **الممتلك سلفًا** فيعنى مقصد المرء، أو ما هو مفهوم سلفًا، وأما **بُعد النظر** فهو منظور ثابت مختار بعناية، وأما **التصور المسبق** فيشير وحسب إلى المفاهيم التى سبق إدراكها (١٩٦٢: ١٩١). ويقول هايدجر إنه كلما ازداد الانتباه إلى هذه **الأبنية المسبقة للفهم**، ازدادت درجة الكشف عن الأشياء التى ينبغى أن تفهم، وزاد احتمال كون معنى الظاهرة المعنية أصيلا، أو دقيقًا، وازداد اقتراب المرء من الحقيقة باعتبارها إماطة لِلّثام (*aletheia*)[٢]. يقول هايدجر "يجب أن يُفهم أن كون [مقولة ما] صادقة (أى تمثل الحقيقة) يعنى أنها **تكشف عن الوجود**. وكون الصدق **كشفًا للوجود** لا يكون بدوره ممكنًا إلا على أساس الوجود – فى – العالم" (١٩٦٢: ٢٦١).

### (د) اللغة بصفتها منزل الوجود

وفى أعمال هايدجر الأخيرة، ومن بينها كتابه **الشعر واللغة والفكر** يزداد تأكيده لدور اللغة فى الرابطة التى يراها بين المعنى والوجود (١٩٧١)، إذ يؤكد فى هذا العمل رأيه الذى يقول إن اللغة تفصح عن الفهم أو المعنى، فهو يكرر فى مقاله "اللغة" إشارته إلى أن اللغة هى التى تتكلم لا الإنسان، قاصدًا بذلك أن أى معنى (أو حتى أى وجود) قائم تحتوى عليه اللغة. فلا يوجد خارج اللغة وجود، ومفهوم المعنى هراء. فإذا ترجمنا ذلك إلى لغة وصفية قلنا إن لنا أن نفهم أن هايدجر يقول فى هذا المقال، كحد أدنى، إن الطبيعة التفسيرية والعرضية إلى حد كبير للوجود والمعنى يجرى الإفصاح الجيد عنها من استعارة اللغة. ولكن يبدو أن هايدجر يقول أكثر كثيرًا من هذا، أيضًا، إذ يبدو بصفة خاصة أنه يعبر عن الفكرة الجسور التى تقول إن الأشياء **تصبح موجودة** من خلال اللغة. ففى مقال له بعنوان "رسالة عن المذهب الإنسانى" يشرح هايدجر الأمر قائلا إن اللغة "منزل الوجود" لأنها الوسيط الذى يتفاعل من خلاله البشر حتى يأتوا إلى الوجود بالأشياء" (١٩٩٣: ٢١٧).

### (هـ) التاريخية

من أسس الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية عند هايدجر الوعى بالطابع التاريخى للأسلوب الإنسانى للوجود (*Geschichtlichkeit*). والطابع التاريخى للحضور لا يعنى أن البشر يوجد كل منهم فى نقطة زمنية معينة أو على امتداد نوع ما من المحاور الزمكانية بل إننا جميعًا موجودون فى سياق تاريخى له موقعه المحدد. ويمكن التعبير عن هذه الفكرة بطريقة أخرى بأن نقول بأن الحضور يسكن داخل الحياة التاريخية. ووفق هذه النظرة، يتمتع كل إنسان بتاريخه الخاص وينتسبون إلى أنفسهم من خلال كل تاريخ فردى. وهم يشتركون جميعًا فى الموت باعتباره من ظواهر وجودهم فى المستقبل. وكلما ازدادت مواجهة الحضور لاعتبار الموت مستقبلا له – أى كلما ازداد وجود الحضور فيما يسميه هايدجر "الوجود – نحو – الموت" – ازداد انفصال البشر عن نفوس "هم" لدينا، وازداد انفتاحهم على آلاف الإمكانيات المتاحة لنا. أى إن المواجهة مع الموت "تسمح للمفسر أن يستعيد الماضى باعتباره دواءً منعشًا يهبه القدرة على الفعل فى المستقبل" (المرجع نفسه). فالفهم الأصيل لأية ظاهرة إذن يتضمن الوعى بطابعها المتغير والقدرة الكامنة على التغيير القائمة على الوعى بالماضى.

### (و) الفهم الأصيل

تقدم الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية عند هايدجر إذن وصفًا يتسم بقدر كبير من البراجماطية للمعنى والوجود، إذ يقول إن ما تتمتع به الأشياء من ماهية ومن وجود 'دالة' من الدوال على ما تستعمل فيه، ومعنى الأشياء يُعَرَّفُ بالأسلوب نفسه، أى باعتباره دالة على أوجه استعماله، وليس للأشياء وجود أو معنى خارج السياق الزمكانى أو التاريخى الذى ينتفع بها البشر فيه. ويمكن أن يتصف الوجود/ المعنى بالأصالة أو لا يتصف بها، وفى كلا الحالين تقاس درجة الأصالة بمدى اتفاق الوجود/ المعنى الذى أميط عنه اللثام مع الأشياء نفسها (من خلال الاختزال الظاهرى الذى يسترشد بالإبقاء على الأسلوب الإنسانى للوجود دائمًا فى المقدمة وفى مركز القياس). ويبدو أن رسالة هايدجر تقول: على

الرغم من أننا لن نستطيع أبدًا أن نتحاشى قدرة نظم الفهم أو العوالم التى نسكنها على تحديد طبيعة وجود أى شىء أو معناه فى الفراغ الفلسفى، فإننا نستطيع أن نزيد احتمال أصالة النتائج التى نتوصل إليها بشأن معنى أى شىء أو وجوده، بالقدر الذى نستطيع تحقيقه من الانعكاس الذاتى حول الأفكار المُتَصَوَّرَةِ سَلَفًا والتى نأتى بها جميعًا إلى منضدة البحث عندما نحاول أن نفهم أى شىء، وبالقدر الذى نستطيع فيه واعين متابعة الإمكانيات التى لم تتحقق فى الماضى.

### (ز) الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة

فى أثناء وضع جادامر ما أسماه "الهرمانيوطيقا الفلسفية" فى كتابه الكلاسيكى **الحقيقة والمنهج**، وجد أنه يقبل قبولا تامًّا الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية عند هايديجر بصفها وصفًا دقيقًا لعلاقة التماهى شبه الكامل بين المعنى والوجود، وهى التى تعرف أيضًا باسم الطبيعة التفسيرية للوجود (١٩٩٣). ولكن جادامر يضيف بعض الملاحظات المهمة والمفيدة التى تؤكد صحة رأى هايديجر وتلقى الضوء عليه وتستخلص منه بعض النتائج. فعلى سبيل المثال، نجد أن ما يسميه هايديجر **الأبنية السابقة للفهم**، يطلق جادامر عليها اسم **الأحكام المسبقة** (*Vorurteile*) (١٩٩٣: ٢٧٠). والأحكام المسبقة عند جادامر، مثل الأبنية السابقة للفهم عند هايديجر ليست حسنة أو سيئة. إذ يقول جادامر: "وهكذا، فإن الحكم المسبق لا يعنى قطعًا أنه بالضرورة حكم زائف، ولكنَّ جانبًا من الفكرة يقول إنه قد تكون له قيمة إيجابية أو سلبية" (المرجع نفسه). ومن ثم فإن الحكم المسبق ليس انحيازًا غير مبرر قد يؤدى إلى فرض غشاوة على الفهم، بل ربما أخفى مجرد جانب أو أكثر من جوانب المجال الهرمانيوطيقى الذى دائمًا ما تجرى فيه عملية الفهم. كما يضيف جادامر بعض ظلال المعانى وبعض الأعماق إلى وصف هايديجر للجوانب المذكورة من الموقع الهرمانيوطيقى بالتمييز ما هو مشروع وما هو غير مشروع من الأحكام المسبقة. وتعتبر

**الأحكام المسبقة غير المشروعة** (المناظرة للنتائج التى يتوصل إليها من يشير إليهم هايديجر بالضمير "هم" المعرف بأداة التعريف (*the they*) حاجزًا أمام الفهم والمعنى، ولكن **الأحكام المسبقة المشروعة** تساعدنا بالفعل فى تحقيق ذلك من خلال الكشف عن المجموعة الأصلية من الإمكانيات التى يقع فى إطارها أى نوع من الفهم.

ويقول جادامر، بعبارة أخرى، إن لنا أن نقول إن الفهم بشتى أشكاله يبدأ داخل مجموعة من الأفكار السابقةِ التَّصَوُّرِ والتى يُفْتَرَضُ أنَّ لها معنى. ومن هذه الزاوية تعتبر **الأحكام** المسبقة بنيوية. وجريًا على هذا الضرب من التفكير، لا توجد زاوية عالمية لمنظور يمكن من خلاله التيقن من الفهم الموضوعى أو تحديده، ففى الطريق إلى الفهم يبدأ كل شخص من مفهوم محدد سلفًا للموضوع الذى يُرجى فهمُه برمته، ثم ينتقل إلى النظر فى الأجزاء (التفاصيل المحددة للأمر المطروح) ثم يعود إلى النظر فى تصوره الكامل للموضوع كله. وهذه هى الدائرة الهرمانيوطيقية للفهم أثناء عملها. وكتب لورنس شميت (Lawrence Schmidt) يقول: "يحدث الفهم فى داخل الدائرة الهرمانيوطيقية. ففى تفسير نص ما (أو حالة أو مفهوم أو ظاهرة] ينتقل المفسر من المعنى المتوقع للنص الكلى إلى الأجزاء ثم يعود إلى النص الكلى" (٢٠٠٦: ١٠٣). ولكن هذا لا يعتبر بيانًا عن الطابع الدائرى المحتوم للمعنى وللوجود، بل يمكن القول بأن مفهوم الدائرة الهرمانيوطيقية يبين بيانًا صريحًا أن الدرب الموصل إلى الفهم لابد أن يدخل **شخص ما** من **مكان معين**، ويغذوه بالضرورة ويرشده سؤال معين ينشأ من مجموعة معينة من الظروف.

**(ح) آفاق وتقاليد**

يرى جادامر أن مجموعة من **الأحكام** المسبقة تعتبر **أفقًا تاريخيًّا** تبدأ فى داخله كل محاولة للفهم (١٩٩٣: ٣٠٢). وتعريف جادامر **للأفق** يقول إنه "الأسلوب الذى يرتبط به الفكر بالعامل الذى يضع نطاقه المحدود، وأسلوب الاتساع التدريجى فى

نطاق رؤية المرء" (المرجع نفسه). وكل **أفق تاريخى** يتضمن جميع الافتراضات غير المفصح عنها فى الغالب، والحقائق المزعومة التى أدرجها كل منًّا فى تصورنا لماهيتنا ولما نقدره أرفع تقدير ونعزه خير إعزاز. أى إن الأفق التاريخى يتضمن كل ما يتصور المرء أنه يعرفه، واعيًا أو غير واعٍ. وما يكون صحيحًا داخل **أفق تاريخى ما يعتبر حكمًا مسبقًا مشروعًا**، وما ليس بصحيح **حكم مسبق غير مشروع**.

ومفهوم **جادامر** للتقاليد يقول إنها الوسيلة التى تمكن **الأحكام المسبقة المشروعة** من البقاء على مر الزمن وتكتب الزوال للأحكام المسبقة غير المشروعة. وتتضمن **التقاليد** "العملية التاريخية للحفظ التى تثبت قدرتها على الدوام وبذلك تسمح بدخول شيء حقيقى حيز الوجود" (١٩٩٣: ٢٨٧). ونقول بعبارة أخرى إن المرء يبدأ عملية الفهم بتقييم مدى صحة تفسير ما، استنادًا إلى مدى اتفاقه مع **الأحكام المسبقة** الأخرى فى تقاليد معينة. فإذا كان التفسير يتفق فعلا مع **الأحكام المسبقة** الأخرى، كان لمشروعيته ما يبررها. ويقول جادامر إن الخطوة التالية هى تحديد ما يمكن للنص أن يقوله اليوم لنا، أى فى حالنا أو ظروفنا الراهنة، ويقول جادامر "إن مصادر جديدة للمعنى لا تكف عن الظهور وتكشف لنا عن عناصر للمعنى لم نكن نشتبه فى وجودها" (١٩٩٣: ٢٩٨). وهذا يعنى أن **الفهم الصحيح** لأى شيء لا ينتهى أبدًا. فكما يقول جادامر، "إنه فى الواقع عملية لا نهائية" (المرجع نفسه) ويضيف جادامر "إن الفهم فى جوهره حادثة من صنع التاريخ" (١٩٩٣: ٣٠٠) ويشرح نيكولاس ديفى (Davey) ذلك قائلا:

> يعتمد معنى المنظور الجديد على علاقته بالشبكات الأخرى للمعنى، وهو ما يدل على أن أى تغير فى المجال المتصل بهذه الشبكات يؤدى إلى تغيير معنى ذلك المنظور. ونقول باختصار إن الهرمانيوطيقا الفلسفية تدرك أن افتقار المعنى إلى الثبات واليقين هو الذى يجعل من الممكن ظهور ما له معنى. (٢٠٠٦: ١٤٣)

**(ط) أهمية التطبيق**

يقول جادامر إن المعنى أو الفهم دائمًا ما يتأثر حتمًا بالتطبيق، فنحن نفهم الأشياء من خلال التطبيق، ويكتب جادامر "إننا نعتبر أن التطبيق جزء لا يتجزأ من العملية الهرمانيوطيقية، شأنه فى هذا شأن الفهم والتفسير" (١٩٩٣: ٣٠٨). ويشير جادامر إلى أنه يشبه الحكمة العملية التى يقول أرسطو بضرورتها لاتخاذ القرارات الأخلاقية، إذ يكتب جادامر قائلا إن جميع المحاولات للوصول إلى المعنى تتطلب التأمل فى حدود الظروف العملية المحددة (١٩٩٣: ٣١٢-٣١٤). فمثلما كان أرسطو يرى أن تطبيق مبدأ أخلاقى على الحقائق لا يبين كيفية حدوث التأمل الأخلاقى، فإن تحديد المعنى لا يتحقق بمجرد تطبيق الحقائق العالمية المزعومة عن العالم على الأشياء الجديدة التى تتطلب فهمها. فالذى يحدث فى الواقع فى عملية الفهم أننا نسقط أفق الشىء الذى نريد أن نفهمه (سواء كان نصًّا أو مفهومًا أو شيئًا مزعومًا) على الحالة العملية الجديدة أمامنا. وبهذه الطريقة يصبح الفهم تبادلا حواريًّا بين تفسيرات سابقة وبين السياق المحدد قيد النظر. وهذه العملية تحفظ الصحة الهرمانيوطيقية على مر الزمن، إلى الحد الذى يضمن الحفاظ على الجوانب المشروعة (أو الدقيقة) لحالات الفهم السابقة، وتخرج حالات الفهم غير المشروعة (أو غير الدقيقة) من مجال النظر. وإذن فإن الفهم الصحيح ينشأ ويترعرع على مر الأيام، كلما ظهر التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة وغير المشروعة.

**(ى) الحقيقة الهرمانيوطيقية**

يختلف تصور جادامر للحقيقة (الهرمانيوطيقية) عن تصور هايدجر لها، فإذا كان هايدجر يرى أن الحقيقة كشف (*aletheia*) عن حال الأشياء فى - العالم (أى كيف تتفاعل مع الحضور والعكس بالعكس) فإن جادامر يقول فى تعريفه للحقيقة (الهرمانيوطيقية) بأنها صهر الآفاق بين النص (أو الظاهرة التى يُرجى فهمها) وبين

المفسر، أو بين اثنين أو أكثر من المفسرين. وكتب جادامر يقول "فى عملية الفهم، يحدث صهر حقيقى للآفاق، وهو ما يعنى أن عرض الأفق التاريخى يصاحبه تعطيله فى الوقت نفسه"(*) (١٩٩٣ : ٣٠٧). ويصف بعض الباحثين هذا المسار على النحو التالى: عند تحقيق صهر الآفاق، تنشأ كلمة من داخل لغة ما. وفى هذه اللحظة نفسها يماط اللثام عن وجود مادة الموضوع، أو النص، أو المفهوم، أو الشيء الذى يُراد فهمه. ونقول بعبارة أخرى إن الفهم الصحيح للشيء يحدث فى الوقت نفسه الذى "يحدث" فيه وجوده أو كينونته، وذلك باعتباره دالة تمثل صهر اثنين أو أكثر من الآفاق التاريخية. ولكنه من المهم أن نذكر عدم وجود علامة لنهاية الجملة أى عدم توقف نهائى للرحلة الهرمانيوطيقية وفقًا لهذه النظرة. ومن المحال أن يُقبل زعم زاعم بتحقيق فهمٍ نهائى لازمنى، بل على العكس من ذلك، فإن الحقيقة الهرمانيوطيقية عند جادامر دائمًا ما تقع داخل زمن ومكان محددين ومن أجل استعمال خاص.

وإذن فإن جادامر حين يتناول فى كتابه **الحقيقة والمنهج** نظرة هايديجر التى تقول إن الحقيقة باعتبارها كشفًا (أو إماطة لثام) عن أن المعنى والوجود شيء واحد، فإنه يطور هذه النظرة فى تصويره للحقيقة باعتبارها **صهر الآفاق معًا** وهو تصوير يُدرج بصراحة أكبر الدور الذى يقوم الآخرون به فى هذا الصدد. وإذا كانت الحقيقة عند هايديجر تُدرج الآخرين بمعنى أن كل من يشارك فى **عالم ما** يسهم فى إنشاء نظام الفهم القائم فى ذلك العالم، فإن الحقيقة عند جادامر تتطلب تبادلا حواريًا أشد فعالية بين مفسرين مختلفين أو تفسيرات مختلفة. والحقيقة (الكشف) عند هايديجر تتجلى بعد أداء الاختزال الظاهراتى الهرمانيوطيقى بشأن ظاهرة من الظواهر، بحيث يصبح القصد

---

(*) العبارة تقول حرفيا "عند إسقاط الأفق التاريخى يُعَلَّقُ فى اللحظة نفسها" ومعنى الإسقاط (projection) إسقاط الضوء من آلة العرض (projector) على الشاشة بمعنى عرض الصورة، ومعنى الإسقاطات فى غير هذا السياق 'التوقعات' أو التنبؤات، وأما التعليق (suspension) فهو إيقاف العمل بقانون أو قاعدة، والمعنى تعطيلها، كما نقول تعطيل الدستور.

من الوعى المتولد فى أعقاب الكشف المذكور، من زاوية معينة، تحرير المفسر حتى يتمكن من تخيل طرائق جديدة ومختلفة لفهم الظاهرة المعنية. وهكذا تتكشف إمكانيات جديدة لمعنى الظاهرة المذكورة ووجودها، وأما الحقيقة عند جادامر فتؤكد أن هذه العملية، أى هذه الرحلة إلى الفهم، تقتضى بالضرورة تبادلا حواريًّا بين اثنين على الأقل من التفاسير أو المفسرين.

وهذه هى المبادئ الرئيسية فى مقولة جادامر: (١) كل محاولة للفهم فعل من أفعال التفسير؛ (٢) كل تفسير يبدأ بنسق محدد لإمكان الفهم؛ (٣) يفصح كل نسق من أنساق إمكان الفهم عن نفسه من خلال اللغة؛ (٤) كل نسق لإمكان الفهم يتضمن افتراضات، بعضها مشروع (أى يصدق على الأشياء نفسها) وبعضها غير مشروع؛ (٥) الفهم الصحيح – أو الحقيقة الهرمانيوطيقية – تخرج من الحوار بين المفسر والنص (أو بين مفسرين سابقين ومفسرين حاليين)؛ (٦) كل تفسير يقع داخل تقاليد معينة تقوم بوظيفة الأساس الذى يُستند إليه فى تمييز الأحكام المسبقة المشروعة عن الأحكام المسبقة غير المشروعة؛ (٧) ليست التقاليد ساكنة بل تنشأ وتتطور على مر الزمن عند اكتساب أحكام مسبقة جديدة صفة المشروعية وفقدان غيرها مشروعيتها من خلال الحوار؛ و(٨) يمكن الحصول على الفهم الصحيح، ولكن داخل موقع معين.

## ثانيًا: الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية وظاهرة الأعراق[٣]

أنفق فرع من فروع الفلسفة العرقية وقتًا طويلا فى أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين فى مناظرات حول كون "العرق" شيئًا "حقيقيًّا". وقد شغل فصيل من هذا الفرع الفلسفى – كثيرًا ما يشار إلى موقفه باسم موقف "الإنكار" (eliminativist) – بتقديم أدلة فى التيار الرئيسى للفلسفة (وهى الأدلة التى كانت ولا تزال متوافرة منذ الخمسينيات) تنكر وجود الأعراق، قائلة إن وجود الأعراق وفق معناها الشائع (أى الذى يستند إلى أساس بيولوچى) لا تؤيده الأدلة العلمية

(زاك [Zack] ١٩٩٣، ٢٠٠٢، ٢٠١٠؛ أپياه [Appiah] ١٩٩٣؛ پاپير [Piper] ١٩٩٢، ١٩٩٢-١٩٩٣). ويقول دعاة 'الإنكار' إن الاعتقاد بوجود أعراق بيولوچية هو الخطأ الفكرى الأساسى الذى يؤدى إلى القهر، وذلك حسبما يقولون لأن الإيمان بوجود أعراق بيولوچية يقترن على الأقل بمعتقديْن اثنين على الأقل يرتبط أحدهما بالآخر: (١) الاعتقاد بوجود تعادل بين السمات الجسدية (مثل ملمس الشعر وشكل العين ولون البشرة) وبين طباع الشخصية أو مقوماتها (مثل الذكاء أو الجدارة بالثقة) و(٢) الاعتقاد بوجود نوع من المراتبية العرقية الطبيعية تقضى بتفوق بعض الأعراق على البعض الآخر. والافتراض الذى يقوم عليه إنكار المفكرين أنه بمجرد كشف افتقار المراتبية العرقية إلى الدعم العلمى، لا بد أن يتوقف المعتنقون لآراء عرقية، والممارسون لأفعال القهر العرقى، فجأة عن مزاولة أفعالهم المسيئة. وإذن فإن المنكرين يرون أننا إذا أردنا أن نضع حدًّا للقهر العرقى فعلينا وضع حد "للكلام العرقى" أو "للتفكير العرقى" لأن استمرار الكلام أو التفكير فى العرق سوف يرسخ التصور الخاطئ بأن الأعراق لها أساس بيولوچى، وهو ما يضر بالجهود المبذولة لكبح جماح العنصرية.

ويوجد فرع آخر من فروع الفلسفة العرقية المعاصرة يبنى حجته على أن القول بوجود الأعراق البيولوچية قول لا تؤيده أدلة علمية، ولكنه لابد من الإقرار بأن الأعراق تقوم بدور بالغ القوة فى حياتنا، ومن ثم يؤكد هذا الفرع الوجود الاجتماعى - فى مقابل الوجود البيولوچى - للأعراق، وكثيرًا ما يوصف هذا الفرع بأنه "مذهب التركيب الاجتماعى" أو التركيبية الاجتماعية (constructionism)، إذ يقول إن المفاهيم العرقيّة "نواتج لممارسات، وأنماط سلوك وأعراف ومؤسسات تاريخية اجتماعية هى التى تنشئها" (أتكين [Atkin] ٢٠١٢: ٤٧) إذ توفر للأعراق مكانة أنطولوچية يعتد بها، وإن لم تكن ثابتة وغير متغيرة (تيلور [Taylor] ٢٠٠٣، شلبى [Shelby] ٢٠٠٥).

ويقول بعض الباحثين إن "التركيبية الاجتماعية" لها شكلان، أحدهما ضعيف والآخر قوى (انظر مثلا أتكين ٢٠١٢). ويقول الشكل القوى، طبقًا لهذه الحجة، إن القوى الاجتماعية تضفى صورة الواقع ولكن الشكل الضعيف يقصر عن تحقيق ذلك. ويقال إن هذا التمييز بين الشكلين يتعلق بالتساؤل عما إذا كانت فكرة الأعراق ترمى إلى إدراك حقيقة أساسية عن العالم أم لا، ولكن الفحص الدقيق يؤدى إلى القول بأن التركيبية الاجتماعية القوية المزعومة ليست كذلك على الإطلاق، بل صورة من الجوهرية الميتافيزيقية التى ترتدى ثياب الامبراطور الجديدة! ونقول بعبارة أخرى إنه إن كان المقصود بالتركيبية الاجتماعية أن تصف كيفية قيام القوى الاجتماعية بتوليد ما نعتقد أنه حقيقى والتأثير فيه لا توليد ما هو بالفعل حقيقى أو التأثير فيه، فإن الشكل الوحيد للتركيبية الاجتماعية الجدير بهذه التسمية هو شكلها الضعيف، ومن أركانها الأساسية القول بأن الجوهرية الميتافيزيقية تمثل أساسًا خطأً فكريًّا.

ويوجد تعديل طريف للتركيبية الاجتماعية – يسمى أحيانًا "التركيبية الجديدة" – ويتضمن ما يعرف باسم "الواقعية العرقية" أو ما يعتبر إقرارًا بدوام العرقية أو 'النظرة العنصرية' (بل [Bell] ١٩٩٥) باعتبارها جانبًا أساسيًّا من جوانب الفحص الفلسفى لظاهرة الأعراق. ولا يرى صاحب "الواقعية العرقية" أية أهمية لوجود الأعراق بيولوجيًّا أو اجتماعيًّا أو بأية صورة أخرى، ما دامت النظرة العنصرية حية وفى خير حال بِغَضِّ النظر عن نتيجة البحث فى طبيعتها، فصاحب الواقعية العرقية يفصل بين مشكلة القهر العرقى وبين التساؤل عما إذا كانت الأعراق "حقيقية" من أجل التركيز، بدلا من ذلك، على تحسين أوضاع جماعات الأقلية العرقية (المرجع نفسه). والتركيبية العرقية الجديدة تضيف إلى موقع التركيبية الاجتماعية (الضعيفة) توصية باستخدام مفهوم العرق فى التحسين الفعلى لأحوال أفراد جماعات الأقليات العرقية، لا استخدامه فى قهرهم.

واتساقًا مع التركيبية الاجتماعية (الضعيفة) يمكن فهم الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية عند هايديجر باعتبارها تؤدى إلى اعتبار أن العرق له معنى ووجود ولكنه يقصر مع ذلك عن أن يكون "حقيقيًّا" بالمعنى الميتافيزيقى التقليدى. ولا شك فى أن الناس – على مستوى الموجودات عند هايديجر – يأخذون مفهوم الفئات العرقية البشرية مأخذ الجد، ويتعامل بعضهم مع بعض، ومع نظم القدرة على الفهم التى "يقطنونها" باعتبار أن الأعراق لها معنى ووجود، وأما على المستوى الأنطولوچى عنده (أى مستوى الفهم الذى يصل المرء إليه من خلال الاختزال الظاهراتى بالمعنى الهرمانيوطيقى) فإن الحضور له "مؤشرات صورية" أو إلماحات فى كل مكان مفادها أن العرق لا وجود ولا معنى له. وعلى مدى فترة معينة ساد القبول على نطاق واسع للقول فى المجتمع العلمى، مثلا، بأن العرق ليس له أساس 'چينى'، وإن لم يبرأ القول المذكور ممن يطعن فى صحته (مونتاجيو [Montagu] ١٩٤٢؛ منظمة اليونسكو ١٩٥١؛ لڤنجستون ١٩٦٢ [Livingstone]؛ ليڤونتين [Lewontin] ١٩٧٢؛ هوبارد [Hubbard] ١٩٩٩؛ جريڤز [Graves] ٢٠٠١). ومع ذلك فإن هذه 'المكتشفات' العلمية لم يكن لها، فيما يبدو، تأثير يذكر فى الحقيقة القائلة بأن الأعراق لا تزال تلعب دورًا له معناه الكبير فى حياتنا. أضف إلى ذلك أن الألفاظ التى تدل على فئات عرقية مختلفة لم تفقد، فيما يبدو، وجودها، إذ إن ثقافتنا ولغتنا لا تزالان 'تعملان' كأنما كانت الأعراق قائمة ولها معنى، وهكذا فلا تزال الأعراق قائمة ولها معنى من زاوية معينة، على الرغم من المكتشافات العلمية التى تؤكد عدم وجود أساس علمى للظاهرة المذكورة[٤].

ولكننا نرى فى الوقت نفسه أن ظاهرة وجود الأعراق ومعناها، شأنها فى ذلك شأن جميع الظواهر، عارضة وحسب من وجهة نظر هايديجر، فالتفسير الأصيل لأى شىء لا يتمتع بالثبات بل يخضع للإمكانيات التى يجىء بها المستقبل، وإذن فإن أية

محاولة أصيلة لفهم ظاهرة الأعراق لابد أن تتضمن الاعتراف بأن مفهومها الذى نعتنقه اليوم يخضع للتغير فى المستقبل، وعلينا إذا أردنا أن نرى إمكانيات المفاهيم البديلة للأعراق أن ننظر فى الكثير من الإمكانيات التى يكشف لنا عنها ماضينا وحاضرنا ثم نعلن انفتاحنا على إمكانيات المعنى البديلة التى تكشفها لنا مواجهتنا مع طبيعتنا المحدودة. وهكذا فعلى الرغم من أن معنى ظاهرة الأعراق ووجودها لا يزالان فى قيد الحياة وفى خير حال داخل إطار الهيمنة الثقافية الغربية المعاصرة، من وجهة نظر هايديجر، فإن مفهوم العرق مفهوم غير أصيل، وعارض.

وتحليل جادامر للأعراق لا يختلف اختلافًا كبيرًا فيما يبدو عن تحليل هايديجر. فإذا نظرنا من وجهة نظر جادامر وجدنا أن الأحكام المسبقة أو المتنافسة تقول إن (١) العرق له أساس بيولوچى وله معنى ووجود، و(٢) إن العرق ليس له أساس بيولوچى وليس له معنى أو وجود. والرأى الأول هو الشائع بصفة عامة، وأما الرأى الثانى فهو رأى الذين ولّدوا البيانات العلمية التى تشير إلى أن الأعراق ليس لها أساس بيولوچى. وأنت تذكر أن منهج جادامر فى التمييز بين الأحكام المسبقة المشروعة (الصحيحة) وبين غيرها غير الأصيلة (أى غير الصحيحة) يتمثل فى إقامة حوار بين الفئتين. ويبدأ الحوار بوضع حكم مسبق ما فى إطار التقاليد للبت فى درجة انتمائه إليها. فإذا كان متفقًا مع جميع الأحكام المسبقة الأخرى فى التقاليد (أى تلك نجحت فى اجتياز امتحان الزمن) كان مشروعًا، وإن لم يكن، كان على المفسر أن يمارس الانعكاس الذاتى وينظر نظرة نقدية فاحصة فى الحكم المسبق المشار إليه.

والحكم المسبق الذى يقول بأن الأعراق ليس لها أساس بيولوچى (وهذا هو الحكم المسبق الذى يراد تفسيره) لا يتفق، فيما يبدو، مع التقاليد الغربية التى ترجع، على الأقل، إلى كانط والتى تقول إن الأعراق أساسها بيولوچى (كانط ١٧٧٥)[٥]. وهكذا فإن على المفسر بسبب هذا الاختلاف - أى عدم الارتباط بين الحكم المسبق الجديد المراد تفسيره وبين التقاليد - أن يبحث بتعمق أكبر فى السؤال الخاص بأن

الأعراق لها وجود أو معنى. ويتضمن ذلك الرجوع إلى الأدلة العلمية المشار إليها آنفًا، وكذلك المناظرات الفلسفية حول الموضوع. ولا شك فى ضرورة الرجوع إلى أية أدلة مستمدة من علم الاجتماع، وكذلك إلى الآراء التى تؤمن بها إيمانًا عميقًا جماعات الأقليات العنصرية فى هذا الموضوع. وتوحى الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر بأنه إذا توافرت للمفسر أدلة مضادة تكفى للطعن بنجاح فى التقاليد الغربية التى تقول إن الأعراق لها أساس بيولوچى، فلابد من أن تتغير التقاليد (أى الأيديولوچيات الثقافية الاجتماعية، أو السياسية الاجتماعية فى الغرب) حتى تقبل فى آخر المطاف الحكم المسبق الجديد (الذى يقول إن الأعراق تخلقها القوى الاجتماعية). أما إذا كان الحكم المسبق الجديد صحيحًا ومشروعًا، فسوف يبقى جزءًا من التقاليد على مر الزمن، تصاحبه نتيجتان ممكنتان على الأقل: إما أن الألفاظ التى نستخدمها للإشارة إلى الأعراق (البيولوچية) سوف تختفى وحسب من الاستعمالات الشائعة، وإما أنها سوف ترتبط بالأعراق بحيث يفهم منها أن الأعراق نتاج للقوى التاريخية الاجتماعية لا القوى البيولوچية.

## ثالثًا: الأنطولوجيا الهرمانيوطيقية وظاهرة النوع

اشتهرت سيمون دى بوڤوار بقولها إن "الفرد لا يولد امرأة بل يصبح امرأة" (١٩٤٩) ويقع فى قلب التنظير النسوى عن حال المرأة فى المجتمع، وجسدها، وإمكان تمتعها بالمزايا التعليمية والسياسية والثقافية والاجتماعية، وعلاقتها بمؤسسات المعرفة والسلطة وأبنيتها، البحث فى معنى كون الإنسان امرأة، ومعنى انتمائها إلى أحد النوعين [أى الرجال والنساء] ومعنى "النوع" باعتباره رأس القضايا المطروحة. فالنظرية النسوية المعاصرة تفهم أن "النوع" مؤسسة اجتماعية أى "عملية خلق مواقع اجتماعية يمكن التمييز بينها لتخصيص الحقوق والمسؤوليات" (لوربر [Lorber] ١٩٩٤). ويقول هذا الرأى إن "النوع" يخلق الاختلافات الاجتماعية التى تفصل بين

ما نسميه "رجلاً" عَمَّنْ نسميه "امرأة" (المرجع نفسه). وبعبارة أخرى، يقع الدوران الاجتماعيان - "الرجل" و"المرأة" - فى إطار نظام مركَّب من التصفيف الطبقى الاجتماعى (الأبوى) وهو الذى يؤدى إلى اختلاف المكانتين المتكافئتين، واللتين تسميان "الرجل" و"المرأة"، اختلافًا تامًّا. وفى إطار هذا النظام توجد العقيدة الثقافية التى تقول إن هذا الاختلاف بين المكانتين المتكافئتين أمر طبيعى إلى الحد الذى يجعل الطابع السوىَّ دالَّةً على درجة أداء الفرد للدور الاجتماعى المرتبط بجنسه البيولوجى أو إظهاره لهذا الدور (روبين [Robin] ١٩٧٦). والميتافيزيقا النسوية تنظر فى صحة هذا المعنى الثقافى للاختلاف بين "النوعين" من خلال فحص مدى وجود قيم المجتمع فى داخل الفئات والأوصاف التى يعرف بها الواقع فى العادة (دلفى [Delphy] ١٩٨٤؛ ماكينون ١٩٨٩، بطلر [Butler] ١٩٩٠؛ هازلانجر [Haslanger] ١٩٩٥، ٢٠٠٠).

وتكتب چورچيا وارنكه فى مقالها "الهرمانيوطيقا والهويات المبنية" قائلة إن مفهوم جادامر الخاص بصهر **الآفاق** معًا مفيد عند التفكير فى النوع وفى هوية النوعين (٢٠٠٣). وإذا كان أصحاب النظريات النسوية المعاصرة قد حددوا مشكلتين مهمتين عن فئة "المرأة" – وهما، تحديدًا، إما أنها تتضمن تعميمًا شديدًا يمنع من شمولها النساء كلهن وإما أنها ذات طابع جوهرى له أضراره – فإننا إذا استبعدنا فئة "المرأة" تمامًا فلن تظل لدينا "ذوات يكافح المذهب النسوى من أجلهن" (وارنكه ٢٠٠٣: ٥٧). وتقول وارنكه إن الهرمانيوطيقا (عند جادامر) يمكنها تقديم مخرج من هذه المشكلة وذلك برفض الجوهرية واستبقاء هوية "نوعية" أدت العوامل الاجتماعية إلى إيجادها داخل تقاليد تفسيرية خاصة.

والنظرية النسوية 'الموقفية' (standpoint theory) هرمانيوطيقية فى نكهتها أيضًا إذ إنها تسمح بالبناء (الاجتماعى) لفئة "المرأة" باعتبارها موضوعًا للدراسة

وكذلك باعتبارها كيانًا يقبل المعرفة النظرية ومصدر معرفة موثوق بها وتضرب بجذورها فى خبرات المرأة (بنحبيب [Benhabib] ١٩٩٥، وفريزر [Fraser] ١٩٩٧، وهارستوك [Harstock] ١٩٨٣).

## رابعًا : الدراسات الحديثة العهد فى الهرمانيوطيقا والعرق والنوع

### ( أ ) العرق والنوع

يتجه كثير من أصحاب النظريات المعاصرة عن العرق والنوع إلى اعتناق النظرة الهرمانيوطيقية التى تقول إن العرق والنوع ظاهرتان سياقيتان تشكلهما الثقافة، وتوجد فيهما خبرات ومداخل محددة للفهم. وفى كتاب بعنوان **الهويات المرئية: العرق والنوع والنفس** تستند ليندا مارتن أولكوف (Alcoff) إلى نظرات إلى الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية فى صوغ فكرة تقول إن العرق والنوع من الهويات الاجتماعية التى تقوم بدور الآفاق التفسيرية (أولكوف ٢٠٠٦). أى إنهما الموقعان اللذان يستمد كل منا فهمه للعالم وخبرته به منهما، بما فى ذلك خبرة التفاعل مع الآخرين. وبعبارة أخرى نقول إن العرق والنوع مجسدان وسياقيان، ويعملان مثلما تعمل **العوالم** عند هايدجر أو **الآفاق التاريخية** عند جادامر، بمعنى أنهما نظم لما يمكن فهمه، حيث يتولد الفهم والمعنى.

وتترجم أولكوف هذه النظرات إلى مقولات معرفية فى مقالها "نظرية المعرفة النسوية عند جادامر" (٢٠٠٣). فهى تصف تفسير جادامر للتبرير والحقيقة باعتباره يقدم لنا طريقة لتحديد ملامح حقيقة المعرفة السياقية لا باعتبارها شرطًا سلبيًّا بل باعتبارها شرطًا لازمًا للمعرفة، وتقول إننا نشهد الطابع النسوى فيما يفعله جادامر من "منح الأولوية الأنطولوچية لظاهرة الارتباط" (٢٠٠٣: ٢٣٢). وتقول إن هرمانيوطيقا جادامر تتميز بأربعة ملامح مفيدة للمذهب النسوى، وهى (١) الانفتاح على الغير [الغيرية alterity]؛ و(٢) الانتقال من المعرفة إلى الفهم؛ (٣) المذهب الكلى

فى التبرير؛ و(٤) الواقعية الحلولية. وأما نظرية الجسد المعاصرة التى تعتبر الجسد لوحة تُرسم عليها نظم الفهم (أو الثقافة أو الأيديولوچيا) ما تشاء، فتعتبر نظرية هرمانيوطيقية بهذا الأسلوب أيضًا (فوكوه ١٩٩٠؛ سيكسو [cixous] ١٩٨١).

ونشر لورنزو سيمسون (Lorenzo Simpson) مقالا بعنوان "عن هابرماس والتخصيص: هل يوجد مكان للعرق والنوع فى السهول الزجاجية للخطاب المثالى؟" يتصدى فيه للتساؤل عما إذا كانت الهرمانيوطيقا يمكنها إضفاء المشروعية على المعنى المخصص الذى يعتقد أنه ينجم من الانتماء العرقى أو إلى أحد الجنسين. (سيمسون ١٩٨٦). وفى هذا المقال يضع سيمسون مسألة العلاقة بين الهرمانيوطيقا والعرق والنوع فى إطار المناظرات الفلسفية الكلاسيكية حول التعميم فى مقابل التخصيص، والموضوعية فى مقابل النسبية، وأخيرًا حول مذهب التعالى والعالمية فى مقابل الاستراتيچيات الفلسفية التاريخية. ويقول سيمسون إن مفهوم هابرماس للبحث النقدى فى الأيديولوچيا يجعل هرمانيوطيقيته مفيدة لمسألة العرق والنوع. إذ يرى سيمسون أنه إذا توافرت شروط الحوار المثالى من وجهة نظر هابرماس، فإنه فى حدود إمكان تعميم المصالح الخاصة، سوف يصلح نقدًا مقبولا للأيديولوچيا الحاكمة، ومن ثم يمكن إدراجه عندها فى اتفاق الآراء الذى يعتبر صورة للحقيقة.

**(ب) العرق**

يتجه بعض الباحثين فى الفلسفة النقدية المعاصرة للأعراق إلى تضخيم التساؤل عن إمكان فصل النظريات العالمية التى يؤازرها عدد من المفكرين التقليديين فى تاريخ الفلسفة وبين التعصب العنصرى الظاهر لهؤلاء الفلاسفة. إذ يقول تشارلز ميلز (Mills) مثلا إن نظرية العقد الاجتماعى لا يمكن إنقاذها من أصولها العرقية (ميلز ١٩٩٧). ويقدم عمانويل إيزه (Eze) وروبرت بيرناسكونى (Bernasconi) حجة تقول إن آراء كانط العنصرية، خصوصًا ما كان يظنه من تعادل بين الانتماء العرقى

والقدرة على الاستدلال المنطقى، تثير الشك فى مشروعية نظريته الأخلاقية (إيزه ١٩٩٧، بيرناسكونى ٢٠٠١، ٢٠٠٣). ويقول هذان المفكران إن مزاعم صحة التطبيق العالمى لنظريات المرء فى تاريخ الفلسفة كثيرًا ما تعادل الآراء العنصرية الراسخة فى النفس والتى تعفى من ينتمون عرقيًّا إلى غير ذوى البشرة البيضاء من جميع الحقوق أو الاعتبارات التى يتمتع بها أصحاب البشرة البيضاء. ويرى هذان المفكران أن القول بعالمية التطبيق يمثل، بعبارة أخرى، شفرة (فى الفلسفة الحديثة على الأقل) تعنى إمكان التطبيق على ذوى البشرة البيضاء فقط. وتعتبر هذه المقولة مسألة خاصة بالأنطولوچيا الهرمانيوطيقية لأنها تشتبك مع القضايا الخاصة بالسياق فى هذه النظريات، وإلى أى درجةٍ يمكن تجريد هذه النظريات من سياقها. وقد قام منذ عهد قريب ماثيو برونيج (Bruenig) بالاستناد إلى ما قام به ميلز وإيزه وبيرناسكونى فى هذا المجال فى إقامة الحجة على أن مبدأ "الفردية الذرية" الذى يعتبر من أعمدة النظرية السياسية الحديثة (أو الفكرة التى تقول إن كل إنسان كيان معزول، متفرد، وحيد فى الدنيا) مبدأ يتسم بقدر كبير من العنصرية وهو ما "يجعل من المحال تقديم مطالب العدالة القائمة على الجماعات" (برونيج ٢٠١١). أضف إلى ذلك أن بيرناسكونى أقام الحجة منذ عهد قريب على أن المدخل الظاهراتى لقضية العرق ينبغى استكماله بما يسميه "هرمانيوطيقا إضفاء العنصرية" (أو إجراء بحث فى الأصول التاريخية لمفهوم العرق) فى الكفاح ضد "ضروب العنصرية الراهنة" (بيرناسكونى ٢٠١٢).

**(ج)- النوع**

أصدرت ميراندا فريكر (Fricker) كتابًا عام ٢٠٠٧ بعنوان **الظلم المعرفى: السلطة وأخلاق المعرفة**، تقدم فيه تعريفًا "**للظلم الهرمانيوطيقى**" يقول إنه الظلم الذى يتمثل فى إخفاء جانب من جوانب خبرة الفرد الاجتماعية عن الفهم الجماعى

(فريكر ٢٠٠٧) إذ تسوق الحجة على وجود "مورد هرمانيوطيقى جماعى" ينشط فى أى وقت من الأوقات ويتضمن أدوات تساعدنا على فهم خبراتنا فى العالم. وهذا "المورد الهرمانيوطيقى الجماعى" شبيه بعالم من عوالم هايديجر أو بأفق تاريخى عند جادامر. إنه نظام إمكان الفهم الذى نجد أنفسنا فيه عندما نحاول فهم أى شىء. فإذا كان ذلك المورد الهرمانيوطيقى الجماعى لا يتضمن الأدوات اللازمة لمعالجة خبرة من الخبرات، فسوف تظل الخبرة غير مدرجة فى الإطار المعرفى قيد النظر. وهكذا فقبل أن تظهر مثلا عبارة "التحرش الجنسى" على المسرح، لم تكن ضحية التحرش الجنسى تستطيع التعامل مع ما نفهمه حاليًا باعتباره أمثلة على التحرش الجنسى. أى لم تكن الضحية قادرة على أن تفهم ما حدث فى تلك اللحظة بسبب عدم توافر المورد الهرمانيوطيقى الجماعى.

وفى مقال كتبته إلواز أ. بوكر (Eloise A. Buker) بعنوان "النظرية الاجتماعية النسوية والهرمانيوطيقيا: جدلية تمكين" تقول فيه إن الهرمانيوطيقا الفلسفية بالمعنى الذى يقصده جادامر، صالحة للمذهب النسوى لأنها تفسر واقعًا اجتماعيًا يسمح للبحوث المرتكزة على المرأة بأن تبرر مشروعيتها (بوكر ١٩٩٠). والنظرية النسوية صالحة بدورها للهرمانيوطيقا فى نظر بوكر، لأنها تستطيع توفير المادة الاجتماعية والسياسية للهرمانيوطيقا[٦].

## ملاحظات ختامية

يصف نيكولاس ديفى الفلسفة الهرمانيوطيقية بأنها "أسلوب عمل حوارى" يتميز "بميله إلى الانفتاح" الذى يمكّن الهرمانيوطيقا "ليس فقط من الاستعداد للآخر بل أيضًا من السماح للآخر بأن يكون الآخر" (٢٠٠٨: ٦٩٣). والهرمانيوطيقا تمهد الطريق إلى الآخر من خلال الاعتراف بمدى التوليد الجماعى للمعنى وللوجود. والهرمانيوطيقا تسمح للآخر بأن يكون الآخر من خلال الإدراج الفعال لوجهات

نظر سياقية فى إنتاج الفهم الصحيح. وتعتبر الهرمانيوطيقا فى الوقت نفسه بحثًا نقديًا فى الميل إلى إضفاء الطابع الجوهرى على الاختلاف السياقى وتشييئه. وهكذا، فبتعبير آخر، لا يعتبر العرق والنوع من وجهة النظر الهرمانيوطيقية كيانات ثابتة فى عالم ساكن، بل عناوين فئات تتغير وتتبدل، ونحن نلصق هذه العناوين بمجموعات من الأشخاص فى المجتمع بناءً على أسلوب تعامل بعض الناس مع البعض الآخر ومع العالم المحيط بهم. ونقول بعبارة أخرى إن الهرمانيوطيقا تعترف صراحة بأن معنى العرق والنوع ووجودهما يتولدان بصورة جماعية، ويتسمان بالتغير. ولكن القصة لا تنتهى هنا. فالقول بأن العرق والنوع يتولدان بصورة جماعية ويتغيران لا ينتقص إطلاقًا من أن هاتين الظاهرتين لهما وجود بمعنى أنهما تعملان بصورة لها دلالتها فى حياة البشر، وتؤثران فى إمكانيات الحياة المتاحة للمرء، وكذلك تصورات المرء لإمكانيات الحياة المذكورة.

وإذن فإننا إذا طبقنا وجهة النظر الهرمانيوطيقية المتبعة فى هذا الفصل، أى إذا نظرنا من زاوية الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية التى وضعها مارتن هايديجر، وعمقها وطورها هانز-جورج جادامر، فسوف نجد أن السؤال حول كون العرق والنوع "حقيقيين" قد تحول إلى التساؤل عما إذا كان لهاتين الظاهرتين معنى أو وجود. ومن وجهة النظر الهرمانيوطيقية المبنية على الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية، ستكون الإجابة عن هذا السؤال مماثلة للإجابة عن السؤال عن توافر معنى أو وجود لأى شيء، والرد بأن هاتين الظاهرتين لهما معنى ووجود إلى الحد الذى تستطيع استجابتنا لهما توليد معني ووجود لهما، وحيث يشير ضمير المتكلم الجمع إلى المشاركين فى نظام ما يمكن فهمه (من ثقافة ولغة ونظام قيم) وهو النظام الذى يُطرح السؤال فى إطاره فى الوقت والمكان الذى يطرح فيه.

# الهوامش

(١) لابد من الإشارة إلى أن الافتراض فى هذا الفصل بأن فكر جادامر يمكن اعتباره امتدادًا لفكر هايدجر قد تعرض للنقد. انظر مثلاً كيفر (Kiefer) ٢٠١٣.

(٢) يمكن العثور على إيضاح مفهوم هايدجر للبناء المسبق فى مقال كتبه كا-وينج لويونج ( Ka-wing Leung) بعنوان "مفهوم هايدجر للبناء المسبق والتفسير النصى" (لويونج ٢٠١١).

(٣) يركز هذا القسم على فحص ظاهرة العرق من خلال عدسة الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية. وفيما يختص بجوانب الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية القائمة على فكر هايدجر، فعلى القارئ أن يعلم أن هايدجر كان مرتبطًا لفترة معينة بالاشتراكية القومية (النازية). وسر طرحى لهذه المسألة إحساسى بأن من واجبى إطلاع القراء على أن مؤسس الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية من المعروف عنه أنه قال أشياء معينة أحيانًا يعتبرها الكثيرون عنصرية. وقد يثير ذلك لدى بعض القراء بعض الشكوك التى تحيط بهايدجر أو بفلسفته فيما يتعلق بمعنى ظاهرة العرق أو وجودها. وأنا متعاطفة مع هذا الرأى إلى الحد الذى يجعلنى أعتقد أن محاولات الفصل بين الآراء الفلسفية وبين الآراء السياسية أو الشخصية لأربابها ينبغى أن تتسم بالحذر والحرص. ومع ذلك فإننى أجد أيضًا أن مفهوم هايدجر عن الوجود – فى – العالم مفهوم يتسم بقدرة عالية على الإيضاح والشرح. وعلى أية حال، فأنا أجد أننى – فى هذه المرحلة من محاورتى الهرمانيوطيقية الخاصة مع فكر هايدجر وحياته – أشعر بالاطمئنان بالتعامل مع فكر هايدجر من حيث مقولاته الخاصة. وقد لا يصدق هذا على حالة غيرى، فإذا لم يصدق فأنا أفهم السبب. وينبغى للقارئ أن يعرف أن العلماء يختلفون حول الطبيعة الدقيقة لارتباط هايدجر بالاشتراكية القومية وكذلك حول مدى تأثير معتقدات هايدجر السياسية أو آرائه الشخصية فى فلسفة الوجود لديه. ويرى البعض أن فكرة التاريخية عند هايدجر، مثلا، كان تعمل بصورة إشكالية باعتبارها الدافع المحرك لمبدأ النقاء العرقى الذى كان يغذو الاشتراكية القومية (شيهان [Sheehan] ١٩٩٣، فى حين يركز أخرون على الحقيقة التى تقول إن هايدجر كان يدعو معاصريه إلى إعادة التفكير فى ظاهرة الأعراق ابتغاء نبذ مذهب الاختزال أو الاختزالية البيولوچية، تمشيًا مع مشروع هايدجر العام الرامى إلى قهر الميتافيزيقا الغربية (برناسكونى ٢٠١٠). ويمكن الحصول على معلومات أخرى عن علاقة هايدجر بالاشتراكية القومية عند فارياس [Farias] ١٩٨٩، شيهان ١٩٩٣، رادلوف [Radloff] ٢٠٠٧، سافرانسكى [Safranski] ١٩٩٨، ينج ١٩٩٨، فريتش [Fritsche] ٢٠١٢.

(٤) ليس من الواضح إن كان الانتماء العرقى الذى نجا من [هجوم] الأدلة العلمية يشير إلى العرقية البيولوچية أو العرقية التاريخية الاجتماعية.

(٥) يقول جادامر إنه من المهم ألا يؤدى اختيار التقاليد التى تستخدم فى قياس حكم مسبق ما، إلى تحديد نتائج القياس سلفًا وبصورة قاطعة لأن التقاليد التى يبدأ فى داخلها الفهم تمثل نقطة البداية لدخول المفسر الدائرة الهرمانيوطيقية. وما إن يدخل المفسر الدائرة الهرمانيوطيقية حتى يصبح لزامًا عليه أن يبحث بروح المسؤولية ويختبر مدى مشروعية كل حكم مسبق داخل التقاليد إذا لم يكن متسقًا مع الحكم المسبق الجديد، والمرمى إذن إعادة تقييم مشروعية ذلك الحكم المسبق، وفى نهاية المطاف، مشروعية التقاليد نفسها.

(٦) تختلف ديان إيلام (Diane Elam) مع بوكر حول وصف الأخيرة للعلاقة بين الهرمانيوطيقا والنظرية النسوية بأنها علاقة تناغم وتوافق، إذ تقول إن الهرمانيوطيقا أصبحت بعد هايديجر "تتضمن فى داخلها ذرية تقاليد المركزية الذكورية التى ترفض بلا مناقشة الاعتراف بمغزى التمييز بين الجنسين" (إيلام ١٩٩١: ٢).

# ببليوغرافيا


Alcoff, Linda Martín (2006) *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press.

——(2003) "Gadamer's Feminist Epistemology," in *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Appiah, K. Anthony (1993) *In My Father's House*. Oxford: Oxford University Press.

Atkin, Albert (2012) *The Philosophy of Race*. Durham, England: Acumen Publishing.

de Beauvoir, Simone (1949) The Second Sex, trans. H. M. Parshley. New York: Vintage Books.

Beeby, Laura (2011) "A Critique of Hermeneutical Injustice," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 111, Part 3, 479–86.

Bell, Derrick (1995) "Racial Realism," in *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, eds. Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Garry Petter, and Kendall Thomas, 302–12. New York: The New Press.

Benhabib, S. (1995) *Feminist Contentions*. New York: Routledge.

Bernasconi, Robert (2001) "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race," in *Race*, ed. Robert Bernasconi, 9–36. Oxford: Blackwell.

——(2003) "Will the Real Kant Please Stand Up: The Challenge of Enlightenment Racism to the Study of the History of Philosophy," *Radical Philosophy* 117, 13–22.

——(2010) "Race and Earth in Heidegger's Thinking During the Late 1930s," *The Southern Journal of Philosophy*, 48(1), 49–66.

——(2012) "Crossed Lines in the Racialization Process: Race as a Border Concept," *Research in Phenomenology*, 42(2), 206–28.

Bordo, Susan (1987) *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*. Albany: SUNY Press.

Bruenig, Matthew (2011) "Atomistic Individualism and the Hermeneutics of Racist Philosophy," *APA Newsletter on Philosophy and the Black Experience*, 11(1), 28–33.

Buker, Eloise (1990) "Feminist Social Theory and Hermeneutics: An Empowering Dialectic?," *Social Epistemology*, 4(1), 23–39.

Butler, Judith (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

——(1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.

Cixous, Hélène (1981) "The Laugh of the Medusa," in *New French Feminisms*, eds. Elaine Marks and Isabelle de Courtivron, 254–68. New York: Schocken Books.

Davey, Nicholas (2006) *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press.

——(2008) "Twentieth-Century Hermeneutics," in *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, ed. Dermot Moran, 693–735. London and New York: Routledge.

Delphy, Christine (1984) *Close to Home: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Derrida, Jacques (1979) *Spurs: Nietzsche's Styles*. Chicago: University of Chicago Press.

——(1993) "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences," in *A Postmodern Reader*, ed. Joseph Natoli and Linda Hutcheon, 223–42. Albany: SUNY Press.

Elam, Diane (1991) "Is Feminism the Saving Grace of Hermeneutics?," *Social Epistemology*, 5(4), 349–60.

Eze, Emmanuel C. (1997) "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology," in *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, ed. Emmanuel C. Eze, 103–40. Cambridge: Blackwell.

Farias, Victor (1989) *Heidegger et le nazisme*, trans. Myriam Benarroch and Jean-Baptiste Grasset. Lagrass: Verdier.

Foucault, Michel (1985) *The Order of Things*. London: Tavistock.
——(1990) *The Use of Pleasure*, Vol. 2, *The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley. New York: Vintage Books.
Fraser, Nancy (1997) *Justice Interruptus*. New York: Routledge.
Fraser, Nancy and Linda Nicholson (1990) "Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Post-modernism," in *Feminism/Postmodernism*, ed. L. Nicholson, 19–38. New York: Routledge.
Fricker, Miranda (2007) *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
Fritsche, Johannes (2012) "Heidegger's 'Being and Time' and National Socialism." *Philosophy Today*, 56(3), 255–84.
Frye, Marilyn (1983) *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. New York: The Crossing Press.
Gadamer, H-G. (1993) *Truth and Method*, 2nd rev. edn., trans. Joel Weisenheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.
Graves, Joseph L., Jr. (2001) *The Emperor's New Clothes: Biological Theories of Race at the Millennium*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Habermas, Jürgen (1980) "The Hermeneutic Claim to Universality," in *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, ed. J. Bleicher. London: Routledge.
——(1984) *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, trans. Thomas McCarthy. Boston, MA: Beacon Press.
——(1990) "A Review of Gadamer's *Truth and Method*," in *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, eds. Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift. Albany: State University of New York.
Hartstock, N. (1983) *Money, Sex and Power*. New York: Longman.
Haslanger, Sally (1993) "On Being Objective and Being Objectified," in *A Mind of One's Own*, eds. L. Antony and C. Witt, 85–125. Boulder, CO: Westview.
——(1995) "Ontology and Social Construction," *Philosophical Topics*, 23(2) (Fall), 95–125.
——(2000) "Feminism and Metaphysics: Unmasking Hidden Ontologies," *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*, 99(2) (Spring), 192–6.
Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper & Row.
——(1971) *Poetry, Language, and Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row.
——(1993) "Letter on Humanism," in *Basic Writings*, 2nd rev. and expanded edn., ed. David F. Krell, 213–66. New York: HarperCollins.
——(1999) *Ontology: Hermeneutics of Facticity*, trans. John van Buren. Bloomington: Indiana University Press.
Hubbard, Ruth (1999) *Exploding the Gene Myth: How Genetic Information is Produced and Manipulated by Scientists, Physicians, Employers, Insurance Companies, Educators, and Law Enforcers*, 3rd edn. Boston: Beacon Press.
Kant, Immanuel (1775) "Von den verschiedenen Racen der Menschen," *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902, 429–43; revised and expanded in 1777. English translation: (2000) "Of the Different Human Races," in *The Idea of Race*, eds. Robert Bernasconi and Tommy Lott 8–22. Indianapolis: Hackett.
Kiefer, Thomas (2013) "Hermeneutical Understanding as the Disclosure of Truth: Hans-Georg Gadamer's Distinctive Understanding of Truth," *Philosophy Today*, 57(1), 42–60.
Kuhn, Tomas (1970) *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press.
Kukla, Andre (2000) *Social Construction and the Philosophy of Science*. London: Routledge.
Leung, Ka-wing (2011) "Heidegger's Concept of Fore-structure and Textual Interpretation," *Phainomena: Journal of the Phenomenological Society of Ljubljana*, 20(79), 23–40.
Lewontin, R.C. (1972) "The Apportionment of Human Diversity," *Evolutionary Biology*, 6, 381–98.

Livingstone, F. (1962) "On the Nonexistence of Human Races," *Current Anthropology*, 3, 279–81.
Lorber, Judith (1994) "Night to His Day: The Social Construction of Gender," in *Paradoxes of Gender*, 13–15, 32–36. New Haven, CT: Yale University Press.
MacKinnon, Catharine (1989) *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Mathiesen, Kay (2006) "The Epistemic Features of Group Belief," *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 2(3), 161–75.
Mills, Charles W. (1997) *The Racial Contract*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
——(1998) *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Montagu, M.F.A. (1942) *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. New York: Columbia University Press.
Nietzsche, F. (1968) *The Will to Power*, trans. W. Kaufman and R.J. Hollingdale. London: Weidenfeld & Nicolson.
Piper, Adrian M.S. (1992) "Passing for White, Passing for Black," *Transition*, 58, 5–32.
——(1992–93) "Xenophobia and Kantian Rationalism," *Philosophical Forum*, 24(1–3) (Fall–Spring), 188–232.
Radloff, Bernhard (2007) *Heidegger and the Question of National Socialism: Disclosure and Gestalt*. Toronto: University of Toronto Press.
Ricoeur, Paul (1991) "The Task of Hermeneutics," in *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*, trans. John B. Thompson, 53–74. Evanston, IL: Northwestern University Press.
Rubin, Gayle (1976) "The Traffic in Women," in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna R. Reiter, 159. New York: Monthly Review Press.
Safranski, Rüdiger (1998) *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. Ewald Osers. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Schiebinger, Linda, ed. (2000) *Feminism and the Body*. Oxford: Oxford University Press.
Schmidt, Lawrence (2006) *Understanding Hermeneutics*. Stocksfield, England: Acumen.
Sheehan, Thomas (1993) "Reading a Life: Heidegger and Hard Times," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guigon, 70–96. Cambridge: Cambridge University Press.
Shelby, Tommie (2005) *We Who Are Dark*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
Simpson, Lorenzo C. (1986) "On Habermas and Particularity: Is there Room for Race and Gender on the Glassy Plains of Ideal Discourse?," *Praxis International*, 6, 328–40.
Steup, Matthias (2008) "Epistemology in the Twentieth Century," *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*. New York: Routledge.
Taylor, Paul C. (2003) *Race: A Philosophical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
UNESCO (1951) *Race and Science: The Race Question in Modern Science*. New York: Columbia University Press.
Warnke, Georgia (2003) "Hermeneutics and Constructed Identities," in *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. University Park: Pennsylvania State University Press.
——(2008) *After Identity: Rethinking Race, Sex, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
Warren, Karen (1997) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indianapolis: Indiana University Press.
Witt, Charlotte, ed. (2010) *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender, and the Self*. Dordrecht: Springer.
Wittig, Monique (1992) *The Straight Mind*. Boston: Beacon Press.
Young, Iris M. (1990) *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Indianapolis: Indiana University Press.
Young, Julian (1998) *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Zack, Naomi (1993) *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple University Press.
——(2002) *Philosophy of Science and Race*. New York: Routledge.
——(2010) "The Fluid Symbol of Mixed Race," *Hypatia*, 25th Anniversary Issue, 25(4), 875–90.

# لمن يريد الاستزادة


Apel, K-O. (1967) *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Dordecht: Reidel.

Caputo, J.D. (1987) *Radical Hermeneutics, Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.

——(2000) *More Radical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press.

Clark, T.C. (2005) *The Counter-Culturalist Turn in Heidegger, Derrida, Blanchot and the later Gadamer*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Cunningham, V. (2002) *Reading After Theory*. Oxford: Blackwell.

Davidson, D. (1984) "Truth and Meaning," in *Inquiries into Truth and Meaning*. Oxford: Clarendon Press.

Derrida, J. (1997) *Limited Inc*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Dilthey, W. (1976) *Selected Writings*, ed. H.P. Rickman. New York: Cambridge University Press.

Dostal, R., ed. (2001) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dreyfus, Hubert L. (1991) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge and London: MIT Press.

Eagleton, T. (2003) *After Theory*. Harmondsworth: Penguin.

Eco, U. (1994) *The Limits of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.

Gadamer, Hans-Georg (1976) *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.

Grondin, J. (1995) *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven, CT: Yale University Press.

——(1996) *Sources of Hermeneutics*. Albany: State University of New York Press.

Hahn, L.E. (1993) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Chicago: Open Court.

Hoy, David Couzens (1993) "Heidegger and the Hermeneutic Turn," in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles Guignon, 170–94. Cambridge: Cambridge University Press.

Kögler, H.H. (1996) *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge, MA: MIT Press.

Lafont, C. (1999) *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*. Camgridge, MA: MIT Press.

Murray, M., ed. (1978) *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.

Ormiston, G.L. and A.D. Schrift, eds. (1990) *The Hermeneutic Tradition*. Albany: State University of New York Press.

Ricoeur, Paul (1974) *The Conflict of Interpretations*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

——(1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. J.B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.

——(1983) "On Interpretation," in *Philosophy in France Today*, ed. A. Montefiore, 175–97. Cambridge: Cambridge University Press.

Schatzki, T.R., K.K. Cetina and E. von Savigny (eds.) (2001) *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London: Routledge.

Schleiermacher, F. (1998) *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, trans. A. Bowie. Cambridge: Cambridge University Press.

Silverman, H., ed. (1991) *Gadamer and Hermeneutics*. London: Routledge.

Szondi, P. (1995) *Introduction to Literary Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vattimo, G. (1997) *Beyond Interpretation*. London: Polity.

Wachterhauser, B. (1999) *Beyond Being: Gadamer's Post-Platonic Hermeneutic Ontology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Weinshemer, J. (1991) *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*. New Haven, CT: Yale University Press.

## الفصل الحادى والأربعون

# الهرمانيوطيقا وعلم الجمال والفنون

بياتا سيروى Beata Sirowy

هل صحيح حقًا أن العمل الفنى الذى يخرج من عالمِ حياةٍ ماضٍ أو غريب ثم يُنْقَلُ إلى عالمنا ذى التعليم التاريخى، يصبح مجرد مصدر للمتعة الجمالية التاريخية، ولا يقول لنا المزيد مما ذكره أصلا؟... إن هذا السؤال يتيح لنا الوصول إلى البعد الإشكالى الحقيقى لقضية "علم الجمال والهرمانيوطيقا" (جادامر "علم الجمال والهرمانيوطيقا").

علم الجمال مبحث علمى جديد نسبيًّا، ولكن البحث الفلسفى فى الفن والجمال ليس ظاهرة حديثة، إذا نجد فى الكتابات الكلاسيكية إشارات إلى مؤلفات ديموقريطوس عن الشعر، وهى المؤلفات المفقودة، وكان يقول إن العمل الشعرى يتصف بالجمال الحقيقى إذا كان مكتوبًا بعاطفة مشبوبة (*enthusiasmos*) و"روح مقدسة" (*hieron pneuma*) (بويتانى [Boitani] ٢٠٠٨: ١٢٥). وتقدم أعمال أفلاطون وأرسطو تأملات تتميز بمزيد من المنهجية عن الفن، وترسم الحدود لمعظم مجالات فن الخطاب حتى أوائل القرن الثامن عشر. وظهر علم الجمال فى ذلك الوقت، باعتباره فرعًا فلسفيًّا جديدًا يركز على دراسة الجمال والذوق، وكان يختلف اختلافًا جوهريًّا عن النظرة الكلاسيكية للخبرة الجمالية باعتبارها شكلا من أشكال معرفة الحقيقة، منطلقًا نحو تصور نظرى جديد له بصفته ممارسة حرة للملكات الذهنية. وكانت نظرية كانط تتمتع بأكبر نفوذ فى هذا الميدان: إذ كانت العامل الذى يوجه

جانبًا كبيرًا من الخطاب الخاص بعلم الجمال فى المرحلة التالية، كما استرشدت بها ضروب منوعة من الأساليب والحركات الفنية. ونشأ الخطاب الهرمانيوطيقى عن الفن فى خضم المنازعات مع علم الجمال الحديث، فتصدى لأوجه قصوره، خصوصًا تهميش الفن باعتباره من مصادر المعرفة.

وابتعدت الهرمانيوطيقا عن تقاليد علم الجمال الحديث، إذ ضمت عناصر كثيرة من نظريات الفن الكلاسيكية التى عبر عنها أفلاطون وأرسطو، فكان الفن فى نظر المفكرين الهرمانيوطيقيين، مثلما كان فى نظر المؤلفين الكلاسيكيين، "بيانًا للحقيقة" (جادامر ٢٠٠٧: ١٩٥). ولم يكن السبيل إلى هذه الحقيقة 'خارجيًّا' أى من خلال الذهن المنفصل، بل كان 'داخليًّا'، أى من خلال اشتباكنا الحدسى بالعالم، فهو جزء من خبرتنا بالدنيا، ومن هذا المنظور لا تعتبر الخبرة الفنية نمطًا من أنماط الخبرة الجمالية غير المعرفية المستقلة، بل تمثل جوهر الخبرة فى ذاتها (جادامر ٢٠٠٤: ٦٠).

وللخبرة بالفن صلة بالحياة تتجاوز إلى حد بعيد مجال علم الجمال، إذ يقول جادامر إن الفن يمنحنا مفاتيح لنوع الخبرة التى تحدد العلوم الإنسانية، كما يساعدنا أيضًا فى إضفاء المشروعية على زعم انتسابها إلى الحقيقة، وهو زعم لا يسمح بالتحقق من صدقه وصحته (verification).

وبهذا المعنى نجد "أن الفنون فى مجملها تتحكم فى التراث الميتافيزيقى لتقاليدنا الغربية بلا صخب أو ضجيج" (جادامر ٢٠٠٧: ١٩٥).

فالهرمانيوطيقا لا تقدم نظرية للفن بالمعنى التقليدى، إذ لا تهدف إلى الاستكشاف والتصنيف المنهجى للمفاهيم المتعلقة بالفن، ولا تبدى اهتمامًا خاصًا بالاختلافات القائمة بين أنماط الفن النوعية، "ولكنها **تُحَوِّلُ** مشكلة **علم الجمال** المنهجية إلى مسألة الخبرة **بالفن**" (جادامر ٢٠٠٧: ١٢٦) وهى معنية فى المقام الأول بالدور الذى يلعبه الفن فى تشكيل ثقافتنا ومعناها فى حياة جماعية وحيوات فردية (جادامر ٢٠٠٧: ١٩٥). وتعتبر

الهرمانيوطيقا قبل كل شيء فلسفة عملية تساعدنا على "أن نفهم معنى ما يقوله [العمل الفنى] وأن نوضحه لأنفسنا وللآخرين" وأن نقيم تكاملا بين هذه المعانى وفهمنا الذاتى (جادامر ٢٠٠٨: ١٠٠).

وسوف نحاول فى الأقسام التالية أن نحدد الطابع المميز للنظرة الهرمانيوطيقية للفن من خلال النظر فى نوعين من التقاليد اللذين يشكلان الإطار الجوهرى لتطورها ألا وهما علم الجمال الحديث والنظرة اليونانية الأولى للفن. وقد علمنا هايدجر وجادامر أن مثل هذه العودة إلى الماضى تمثل الجانب الجوهرى من الممارسة الهرمانيوطيقية، إذ نجد فيها موارد لا حدود لقيمتها لفهم الحال الراهنة. وسوف نفحص فى إطار هذه الخلفية الموضوعات الكبرى فى الخطاب الهرمانيوطيقى للفن، ألا وهى عنصر الحقيقة فى الفن، وطبيعة الإبداع الفنى، وطابع الخبرة بالفن.

## إضفاء الذاتية الجذرية على الخبرة بالفن: علم الجمال الحديث وبحثه النقدى الهرمانيوطيقى

مصطلح علم الجمال بالإنجليزية (*aesthetics*) مشتق من اليونانية (*aisthetikos*) الكلمة التى تشير إلى ما يقدم لنا من خلال المدركات الحسية. وكان ألكسندر جوتليب باومجارتن (Baumgarten) قد أدخل هذا المصطلح فى الخطاب الفلسفى الحديث ومنحه معنى جديدًا فى رسالة الماجستير التى كتبها عام ١٧٣٥ حيث يعرف علم الجمال (*epistêmê aisthetikê*) بأنه علم ما يحسه المرء وما يتخيله، فاصلا إياه عن مجال العقل. وكانت مقولته الأساسية تقول "إن الأشياء التى نعرفها نتوسل فى معرفتها بالملكة العليا باعتبارها موضوع المنطق، والأشياء التى ندركها نتوسل فى معرفتها بملكة أقل مكانة باعتبارها من موضوعات علم الإدراك أو علم الجمال" (باومجارتن ١٧٣٥؛ مقتطف فى ڤيزلى [*Vesely*] ٢٠٠٤: ٣٧٢). وفى الكتاب الذى أصدره بعنوان الأستطيقا [أى علم الجمال *Aesthetica*) عام ١٧٥٠ كتب

يقول: "علم الجمال (باعتباره نظرية الآداب، والمعرفة الأقل منزلة، وفن التفكير الجميل، وفن التفكير المشابه للعقل) يعتبر علم المعرفة الحسية" (باومجارتن، مقتطف في جوير [Guyer] ٢٠٠٧). وهكذا فإن علم الجمال يُعَرَّفُ هنا باعتباره نظرية للفن ونظرية للمعرفة الحسية.

وكان التمييز الذى وضعه لايبنتس (Leibniz) بين المعرفة الواضحة والمعرفة المشوشة مصدر إلهام مهم لباومجارتن. فالمعرفة المشوشة ثرية ومركبة ومرتبطة عاطفيًّا. إذ يقول لايبنتس "إننا نفهم أحيانًا فهمًا واضحًا، ومن دون أدنى شك، كون القصيدة أو اللوحة محكمة أو غير محكمة الصنع، لأن بها عنصرًا لا ندرك حقيقته ( *je ne sais quoi*) يرضينا أو ينفرنا" (مقتطف فى هامرمايستر [Hammermeister] ٢٠٠٢: ٦). ومن هذا المنظور يمكن أن يعتبر الجمال نتيجة لنقص بشرى، أى لعدم كمال المعرفة البشرية. ولكن باومجارتن كان على اقتناع تام بأن "المدركات المشوشة" ليست نوعًا من المعرفة الأقل منزلة بل هى أسلوب فى الفهم يتسم بالتميز والثراء والتركيب وإن لم يكن معرفيًّا، ولابد من تقديره وفحصه بأسلوب منهجى.

كان باومجارتن يركز بصفة رئيسية على دراسة الذوق الحسن والذوق السيئ، واستنباط مبادئ الجمال الفنى أو الطبيعى من ذائقة فردية. ففى كتاب أصدره عام ١٧٣٩ بعنوان ميتافيزيقا يُعَرِّف (فى الفقرة ٤٥١) الذائقة بأنها القدرة على الحكم وفقًا للحواس، لا الذهن، قائلا إن حكم الذائقة مبنى على الإحساس بالمتعة أو الامتعاض (جوير ٢٠٠٧)، وكان ذلك اختلافًا جذريًّا عن نظريات الفن السابقة القائمة على فهم الخبرة الجمالية باعتبارها صورة من صور معرفة الحقيقة. ونقول بعبارة أخرى إن جدة علم الجمال الحديث تكمن فى منح الخبرة الجمالية مكانة مستقلة بصورة جوهرية. ففى النظريات السابقة كانت الخبرة الفنية تشترك فى الدينامية العامة للخبرة البشرية بالعالم، ومن ثم فكانت تسهم فى المعرفة وتثرى الفهم، وأما علم الجمال الحديث فقد ألغى هذا البعد المعرفى.

لقد بدأ باومجارتن الخطاب الجمالى الحديث، ولكن عمانويل كانط هو الذى كان له أكبر تأثير فى هذا المجال، إذ يقول سكروتون (Scruton) (١٩٨٢: ٧٩) محقًّا إنه لولا القسم الأول من كتاب كانط نقد الحكم (١٧٩٠) "ما وُجد علم الجمال بشكله الحالى". إذ إن كانط قد رسَّخ فرضية باومجارتن القائلة بأن الأحكام الجمالية ذات طابع غير معرفى، قائلا "إن حكم الذائقة... ليس حكمًا معرفيًّا، ومن ثم فإنه ليس منطقيًّا بل جمالى، ونفهم من ذلك أن أساس البت فيه لا يمكن إلا أن يكون ذاتيًّا" (كانط ١٩٥١: ٣٧).

كان التحدى الأكبر أمام كانط أن يعثر على أساس لإقامة حجة تقول بمشروعية حكم الذائقة أى العثور على عنصر فطرى (*a priori*) يشكل الصحة العالمية للأحكام الجمالية، وكان هذا العنصر قائمًا، فى رأى كانط، على عالمية الملكات الذهنية البشرية. فعندما نحكم على عمل فنى بأنه جميل فنحن نشير إلى إحساس خاص بالمتعة التى يثيرها، وهو إحساس يقوم على أن شكل العمل الفنى مناسب لملكاتنا المعرفية، أى إنه يدفع ملكاتنا إلى أن تنشط بحرية تمنحنا إحساسًا ممتعًا. وعلى نحو ما يشرح جادامر (٢٠٠٤: ٣٨): "تنطبق هذه الملاءمة مع الذات من ناحية المبدأ على الجميع، أى إنها ذات قدرة عالمية على التواصل ومن ثم فهى أساس للزعم بأن حكم الذوق صحيح عالميًّا".

ويعنى القول بالطابع الذاتى الراسخ للحكم الجمالى، بالضرورة، اختلافًا عن الفهم الكلاسيكى للجمال الذى كان يشير إلى وجود خصائص أصيلة فى الشىء المرئى، ومن ثم فهو يتبع الرأى الذى كان هيوم قد عبر عنه قائلا (١٩٨٥: ٢٢٩): "ليس الجمال صفة قائمة فى الأشياء نفسها، بل هو لا يوجد إلا فى الذهن الذى يتأملها". أى إن الجمال ليست له أية إحالات موضوعية، فهو لا يشير إلا إلى إحساس ذاتى، وليس هذا الإحساس نتيجة تأثير الجمال بل هو أصل الجمال نفسه.

ووفقًا لهذا المنظور، نجد أن المعلم الأساسى للحكم على الجمال يتمثل فى تجرده ونزاهته. فإذا كان الشىء يؤدى غرضًا ما أو يثير بعض الارتباطات الفكرية، فإن ذلك

يجد من المتعة الجمالية التى يمكنه منحها، إن الجوانب المذكورة تضر بحرية نشاط الملكات الذهنية. وكان كانط يرى أن جمال الطبيعة الطليق والزخرفة – فى مجال الفن – يمثلان "الجمال الحق"، لأن هذين "جميلان فى أنفسهما". وحيثما يؤتى بعنصر فكرى مثل ما يحدث، مثلا، فى الفن التمثيلى [أى القائم على المحاكاة] نجد أننا نواجه "جمالا تابعًا" [أى يعتمد على غيره] وهو شكل فنى أقل قيمة.

وهكذا فإن الطابع غير المعرفى والمستقل للحكم القائم على الذوق يقتضى نظرة تتفق معه إلى الإبداع الفنى، ويقدم كانط فى هذا السياق مفهوم العبقرية، قائلا إن الفن بمعناه الحق فن العبقرية، فالعبقرية تكتشف بالحدس شيئًا لا يمكن الوصول إليه من خلال التعلم أو العمل المنهجى أو التأمل النظرى، والعبقرية تبتكر أفكارًا جمالية، أى إن العبقرى يخلق دون وَعْيٍ أشكالا تستجيب لها ملكاتنا الذهنية. وعدم وجود أى عنصر نظرى من وراء أصول العمل الفنى يؤكد عدم وجود أى مبدأ للحكم سوى الإحساس بالمتعة التى يمنحها للمراقب المثقف. ويقول جادامر "إن مفهوم العبقرية... لا 'الجمال الطليق' للزخرف هو الذى يشكل فعليًّا أساس نظرية الفن عند كانط" (جادامر ٢٠٠٢: ٩٧)

وتلخيصًا لما سبق نقول إن تقاليد علم الجمال الحديث لا تسمح بوجود فلسفة للفن بالمعنى الواسع للمصطلح بل تبرر وحسب مزاعم الحكم الجمالى، فكما يقول جادامر: "نحن لا نعرف، فى مجال الذوق، أى شىء عن الأشياء التى يُحكم بأنها جميلة، إذ لا يقال إلا إن إحساسًا بالمتعة يرتبط بها.. فى الوعى الخاص بالذات" (جادامر ٢٠٠٤: ٣٨). ومن هذا المنظور لا تقول الفنون الجميلة أى شىء لنا عن الواقع، ولا تضع قضايا أخلاقية فى مواجهتنا[1].

ويقتضى إنصاف كانط أن نذكر أن فهمه لمجال علم الجمال، على نحو ما عرضه فى كتابه نقد الحكم، لا يقتصر على أحكامه على الأشياء الجميلة (طبيعية كانت أو فنية) بل

يتضمن أيضًا أحكامه على ما يسميه 'الجليل'، والإحساس بالجلال خبرة ترتبط بنظرية كانط الأخلاقية[٢]. ومع ذلك فإن من اقتبسوا فكر كانط فى إطار علم الجمال يتخلون عن مفهوم 'الجلال'. وهكذا فلا يمكن أن يُعتبر علم الجمال الحديث ترجمة لفلسفة كانط، إذ "يتخذ صورة قراءة تركز على جانب واحد فقط من فكر كانط" (بيرناسكونى المستشهد به فى جادامر ٢٠٠٢). والواقع أن كانط نفسه كان يشجع هذا الفهم، موحيًا بأن الجلال لا ينتمى من ناحية المبدأ إلى مجال الفنون الجميلة، بل إن الخبرة به تقع فى اللقاء مع "الطبيعة غير المشذبة". ويقول جادامر فى مقال له بعنوان "الحدس والحيوية" (٢٠٠٢: ١٦٧) إن مفهوم الجلال يمكن إدراجه فى نظرية الفن بأسلوب لم يحققه كانط نفسه تحقيقًا كاملا.

ويقول هاريس (٢٠٠٩: ٣) إن المدخل الحديث لعلم الجمال "يخون وعد الفن"، بمعنى أن مفهوم الجمال باعتباره متعة مجردة توحى مباشرة بالمدخل الشكلى، أى بمنظور "الفن من أجل الفن"، بحيث تقطع الصلة بين الفن وبين الحقائق التاريخية والثقافية والاجتماعية. كما إن إضفاء الذاتية على علم الجمال الحديث كان له تأثير مباشر فى التوجه الذاتى للعلوم الإنسانية، بما فى ذلك الرأى القائل بأن العلوم الإنسانية بمناهجها ومداخلها الخاصة لا "تتعامل" مع المعرفة بل مع التعابير الذاتية.

وهكذا فإن العلوم الإنسانية، فى سعيها لاكتساب المشروعية، جعلت البحث فيها خاضعًا لنماذج ومعايير تقييم منقولة من العلوم الطبيعية (جادامر ٢٠٠٢).

ولا تنفرد الهرمانيوطيقا بالاستياء من منظور علم الجمال الحديث، فلقد سبقها هيجيل (١٨٣٥) فى محاضراته عن علم الجمال بانتقاد نطاقه الضيق قائلا "إن العلم المشار إليه هنا لا يبحث فى الجمال من زاوية دلالاته العامة، بل من زاوية جمال الفن وحسب" (هيجيل ١٩٦٤: ٣٨٢). وفى السياق نفسه يشير إلى ضياع جانب الحقيقة:

لم يعد الفن فى نظرنا أعلى أسلوب تحصل الحقيقة به على وجود لها، ولا شك أننا نرجو أن يواصل الفن تقدمه وتحقيق الكمال لذاته، ولكن صورته لم تعد تمثل أَمَسَّ حاجات الروح. ففى جميع هذه العلاقات نجد أن الفن يعتبر، ويظل فى أعيننا، من جانب أعلى رسالة له، شيئًا مضى عهده.

(هيجيل، مقتطف فى هايديجر ١٩٧١: ٨٠)

وأما تعبير "من جانب أعلى رسالة له" فهو عند هيجيل تعبير بديل عن نشدان الحقيقة، أو قل إنه طريق للتعبير عن نوع من الحقيقة يختلف عما يوحى به النموذج العلمى العقلانى والنظرى، ولكنه ليس أدنى منزلة منه. فالفن إذا فهمناه على هذا النحو، يكشف عما هو مهم حقًّا، فهو يخاطب "أعمق مشاغل البشر والحقائق الروحية على أوسع نطاق" (هيجيل ١٩٦٤: ٣٨٨). وهو يرتبط من هذه الزاوية بالفلسفة والدين.

ويتبع هايديجر (١٩٧١) منهج تفكير هيجيل حين يطالب الفن باستعادة الاهتمام ببعض الأفكار التى يعتقد أن العقلانية النفعية للعالم الحديث قد طمستها، إذ ينتقد مدخل علم الجمال الحديث، مشيرًا إلى أهمية النظرات اليونانية الأولى فى الفن، كما يشير جادامر فى مناسبات متعددة إلى الفلاسفة القدماء مؤكدًا أن "عودتنا إلى البدايات اليونانية فى التفكير الغربى... ذات أهمية كبرى للفلسفة الهرمانيوطيقية" (جادامر ٢٠٠٧: ٢٠٣). والواقع أن الهرمانيوطيقا تبدو من عدة جوانب امتدادًا حقيقيًّا للخطاب اليونانى المبكر عن الفن، لا جزءًا من المناظرة الحديثة حول علم الجمال، فالمؤلفون القدماء يشتركون مع دارسى الهرمانيوطيقا فى افتراض أساسى وهو أن الخبرة الجمالية ذات بعد معرفى، بمعنى أنها تؤدى إلى المعرفة، وتثرى فهمنا للواقع، وتسهم فى الارتقاء بالفهم الذاتى والتنمية الخلقية.

## المفاهيم اليونانية المبكرة وأهميتها للهرمانيوطيقا

تتولى الأقسام التالية فحص بعض عناصر آراء أفلاطون وأرسطو فى الفن، وسوف نركز بصفة خاصة على موضوعى المحاكاة (*mimesis*) والحقيقة، أى على طبيعة الإبداع الفنى وطابع المعرفة التى تقدم إلينا فى اللقاء مع الفن، إذ إن هذين الجانبين كانا يمثلان أهمية كبرى للمفكرين الهرمانيوطيقيين. ومن خلال مناقشة قضية الحقيقة فى الفن سوف نتصدى أيضًا للفهم القديم للجمال. لقد فُقِدَتْ العلاقة المتبادلة بين الحقيقة والجمال والخير فى علم الجمال الحديث، ولكن كُتَّاب الهرمانيوطيقا بعثوا الحياة فيها.

ومن الجدير بالذكر أن القدماء لم يخصصوا فئة مستقلة للفنون الجميلة، بل أدرجوها فى المجال الفسيح للعلوم الإنتاجية (الشعرية) وهو مجال من الحرف والمهارات الفنية الموجهة لإنتاج آثار 'مصنوعة' بحذق، وإلى المجال نفسه تنتمى صناعة الأحذية، وبناء السفن، والبلاغة وهلم جرًّا. والمثل الأعلى للعلوم الإنتاجية يسمى '*poiesis*' أى الحالة أو الطاقة أو المقدرة الذهنية على إنتاج شىء فنى مجسد(*). ولم تكن الكلمة تشير إلى مجرد 'خبرة عملية' أو 'حذاقة' فنية بل كانت تشير إلى عمل يتضمن فهمًا نظريًّا، وهو ما يعنى "أن المعرفة... ترشد الصنع" (جادامر ٢٠٠٧: ٢٠٠٢). ومن ثم فمن يتأمل طريقة الصنع يجد أن الأثر الفنى يكشف عن سياقه الخاص، ويشرح ڤيزلى (٢٠٠٤: ٣٨٧) ذلك قائلا "إن الذى يميز أسلوب الصنع باعتباره شعريًّا هو الموقع الذى تشغله النتائج فى المساحة التوصيلية للثقافة". ومثل هذا الأسلوب فى التفكير يتضاد بوضوح مع مدخل استقلال [العمل الفنى] فى علم الجمال الحديث ومع التكنولوجيا الحديثة.

---

(*) لفظ الشعر باليونانية (*poièma*) يعنى الشىء المصنوع، من الفعل *poiein* أى يصنع، والصنعة الأدبية التى تنصرف اليوم فى العربية إلى ما نسميه التقنية (technique) ذات جذور فى النقد العربى الكلاسيكى والنقد الأوروبى الكلاسيكى على حد سواء، فالناقد العربى أبو هلال العسكرى كتب كتابًا أسماه كتاب **الصناعتين** أى صناعة الشعر وصناعة النثر، وت. س. إليوت يهدى رائعته **الأرض الخراب** إلى الشاعر والناقد عزرا باوند واصفًا إياه بأنه **الصانع الأكبر**.

## المحاكاة والمعرفة

يتسم مفهوما المحاكاة والمعرفة فيما يتعلق بالفن بالترابط الوثيق. فالمحاكاة تصف طريقة للإبداع الفنى تؤدى إلى المعرفة من جانب المُشاهد. ومن ثم فإن المحاكاة والمعرفة تشيران هنا إلى حقيقة العالم، لا إلى الواقع فى ذهن الفن، أى إلى الأفكار الجمالية الكانطية. ويشترك أفلاطون وأرسطو فى هذا الفهم، ولكن آراءهما المختلفة للواقع تجعلهما يصلان إلى نتائج مختلفة حول الشكل الذى يستحق التقدير من أشكال المحاكاة الفنية.

كان أفلاطون يعتبر العالم الطبيعى المتغير الذى تدركه الحواس نسخة ناقصة من مجال كامل وعقلانى ولا يتغير من المُثُل (Ideas). والأشياء المفردة دائمًا أقل منزلة من المثال الذى يشكلها، ولكننا نخطئ حين نعتبر أن العالم الذى نراه هو العالم "الحقيقى" ("real"). فنحن نشبه سجناء فى الأصفاد لا يستطيعون أن يروا إلا ظلال الأشياء، التي تبدو على جدار أمامهم، ولكنهم ما داموا لا يعرفون أية حقيقة أخرى فإنهم يفترضون أنهم يرون الأشياء على حقيقتها. ما دور الفن هنا؟ إما أن يدعم معتقداتنا الزائفة، وإما أن يساعدنا على تجاوز ذلك الوهم. ومن ثم فإن أفلاطون ينتقد بشدة أشكالا فنية معينة لكنه يعترف بأن بعض الأشكال الفنية قد تكون لها آثار إيجابية. وفى كلتا الحالين يجرى تحديد قيمة الفن من منظور المعرفة.

ويتصدى أفلاطون فى الكتاب العاشر من **الجمهورية** لطبيعة المحاكاة الفنية، ضاربًا أمثلة من الأشياء اليومية، فوراء الكثير من المناضد الفردية يوجد 'مثال' المنضدة. وهذا المثال هو أصل أى منضدة معينة، فالنجار "يصنع المنضدة لاستخدامنا وفق المثال المذكور"، أى إنه يعيد إنتاج المثال العام للمنضدة فى شكل شىء ملموس

(أفلاطون ٢٠٠٠: ٢٥٣). والرسام الذى يرسم بدوره صورة لتلك المنضدة يمكن أن يوصف بأنه "يحاكى الشيء الذى صنعه غيره" ومن ثم فهو يبتعد عن المثال الأصلى أكثر من ابتعاد النجار.

ما المقصود بأن يصبح فن الرسم: محاكاة للأشياء كما هى أم كما تبدو؟ للظاهر أم للحقيقة؟

- للظاهر

إذن فإن المحاكى ... بعيد كل البعد عن الحقيقة.

(أفلاطون ٢٠٠٠: ٢٥٥)

أى إن الفن الذى يقدم لنا محاكاة لعالم لا يتسم بالكمال فعلا يبعدنا عن الحقيقة ويقربنا من الوهم، وكلما ازدادت مهارة الفنان ازدادت قدرة الوهم على الخداع. ولا تقتصر هذه الحالة علي الرسم فقط، إذ كان أفلاطون أن الشعر القائم على المحاكاة ذو خطورة شديدة، لأن الشعر يحاكى أفعال البشر، والشاعر الحاذق يستطيع بسهولة أن يوحى بأنه يعرف "كل شيء عن الإنسان، عن الفضيلة وعن الرذيلة، بل وعن الأمور الربانية أيضًا"، وهو فى الواقع يبدع صورًا جذابة خادعة (أفلاطون ٢٠٠٠: ٢٥٦). ولا تقتصر الأهمية هنا على البعد المعرفى للفن بل تشمل البُعد الأخلاقى أيضًا، فالخير والحقيقة يرتبطان ارتباطًا وثيقًا فى النظرية الأفلاطونية، والفضيلة والمعرفة الحقة وجهان للعملة نفسها.

وهكذا فإن الفنون القائمة على المحاكاة التى تجرفنا إلى أوهام حول طبيعة الواقع تؤثر أيضًا فى نمونا الخلقى. فالشعراء "مذنبون بإصدار أخطر المقولات المغلوطة حينما

يقولون لنا إن الأشرار كثيرًا ما يكونون سعداء، وإن الأخيار أشقياء، وإن الظلم مفيد إن لم يكتشفه أحد" (أفلاطون ٢٠٠٠: ٦٣). وهكذا فإن الفنون القائمة على المحاكاة تفسد أخلاق البشر، وهذه هى الأسباب التى جعلت أفلاطون ينفى فنون المحاكاة من الدولة المثالية التى تصورها فى **الجمهورية**:

> وعلى أية حال فنحن جميعًا نعرف أن الشعر، على نحو ما وصفاه آنفًا، لا يمكن أن نعتبره جادين قادرًا على تقديم الحقيقة، وكل من يستمع إليه - إن كان يحرص على سلامة المدينة القائمة فى داخله - يجب أن يكون على حذر من مغوياته، وأن يتخذ كلامنا قانونًا له.

(أفلاطون ٢٠٠٠: ٢٨٢)

وعلى شدة نقد أفلاطون لفنون المحاكاة، فإنه أبعد ما يكون عن إدانة الفن عمومًا. إذ يعترف بأن أنماطًا فنية معينة يمكن أن تكمن فيها طاقة إيجابية، بتوجيه المشاهد إلى المعرفة الفلسفية وأسلوب حياة نبيلة. فهو يعرب فى الكتاب الثالث من **الجمهورية** عن تقديره الذى يصور جوهر الأشياء "ليت فنانينا يكونون من بين الموهوبين إلى الحد الذى يتمكنون معه من تمييز طبيعة الأشياء الجميلة والرشيقة" (أفلاطون ٢٠٠٠: ٧٣). كيف تأتى لهذا الفن أن يوجد؟ ويقول أفلاطون فى **أيون** إن الأعمال الفنية العظيمة (مشيرًا إلى الشعر بصفة خاصة) لا تستمد أصولها من عالم المظاهر الذى يشوبه النقصان، بل من مصدر ربانى، قائلا "إن الله يأخذ من الشعراء ألبابهم ويستخدمها أعضادًا له، كما يستخدم العرافين أيضًا والأنبياء ذوى القداسة... و... من خلالهم يحادثنا". فالشعراء هنا هم "مفسرو الأرباب" (أفلاطون ١٨٧١). ولنا أن نفترض أن المصدر الربانى عند أفلاطون مرادف لعالم المُثُل. ولا نزال نستطيع رصد عنصر المحاكاة هنا، فالشاعر الملهم يحاكى عالم المثل، وهو فى هذا 'يتعامل' مع الحقيقة

على مستوى الفيلسوف نفسه، فكل منهما يتجاوز الواقع المتغير الذى تدركه الحواس و'يتعامل' مع جوهر كل شيء.

وفكرة الفنان الذى تلهمه الأرباب أو حتى يستولى عليه الوحى من الأفكار التى أثرت فى الكثير من النظريات اللاحقة، بل يمكن أن نرصد وجودها حتى فى مفهوم كانط للعبقرية. ولكن كلام أفلاطون يختلف عن كلام كانط الذى يربط ما بين "الجنون" الفنى وخصيصة الفنان الفردية، فأفلاطون لا يقول إن الفنان **يبتكر** الأفكار بل **ينقلها** وحسب، بحيث يتيح لنا الدخول إلى دنيا الأشكال الخالدة.

والصورة الجدارية التى رسمها رافائيل بعنوان **مدرسة أثينا** (١٥١١) تصور أفلاطون وأرسطو فى وضع يوحى بأنهما يناقشان فلسفتهما، فنرى أفلاطون وهو يشير إلى موقع مرتفع يمثل ما وراء المظاهر، أى إلى نظرية المثل لديه، وهى التى لا تُعرف إلا بالعقل. وأما أرسطو، فإنه، على العكس، يشير إلى الأرض مبديًا اهتمامه فى المقام الأول بالأشياء الفردية الملموسة، بما فى ذلك الشكل والمادة، وهى التى تعرف بالخبرة والعقل معًا. والفرق فى التصور النظرى للواقع والمعرفة يتجلى فى مدخل كل من هذين الفيلسوفين إلى الفن، وهكذا فإذا كان أفلاطون يرى أن المحاكاة الفنية للعالم المحسوس تقوم بدور سلبى إذ تبعدنا عن الواقع الحقيقى، فإن أرسطو يرى أنها تعتبر دربًا موصلا إلى المعرفة.

ويقول أرسطو فى كتاب **الشعر** (٢٠٠٨ أ: ١٢) إن مفهوم المحاكاة مفهوم أساسى لجميع أنماط الفنون الجميلة، فالمحاكاة لا "النظم" (أى الخصائص الشكلية) هى التى توجد فى صلب أى عمل فنى، والاختلافات بين فنون معينة (كالموسيقى، والشعر، والملاحم) تعتبر فى جوهرها اختلافات فى وسيط المحاكاة. وخلافًا لموقف أفلاطون، لا يرى أرسطو أن المحاكاة تعنى الاستنساخ الخاضع للواقع ولكنها تتضمن عنصرًا

فكريًا خلّاقًا، ويؤكد ذلك قول أرسطو إن الموسيقى نموذج صادق للفن القائم على المحاكاة، فهى تعيد إنتاج المشاعر الإنسانية من خلال إيقاعات وأنغام منوعة (مارشال [Marshall] ١٩٥٣: ٢٣٠). ويصدق هذا القول على الشكل الدرامى. فالفنان لا يصور حالة فنية معينة وحسب، بل يفسر ويعمم ويصل إلى نتائج. والمحاكاة الفنية من هذا المنظور "لا توحى بالإحالة إلى نموذج أصلى باعتباره شيئًا آخر غير العمل الفنى، بل تعنى وجود شىء له معنى فى ذاته" (جادامر ٢٠٠٢: ١٢١). ومع ذلك فليست تلك شكلا من أشكال التفسير المميزة للفنان، أى ليست تعبيرًا ذاتيًا بقدر ما تمثل انعكاسًا للواقع، فإن مفهوم المحاكاة يولى الأولوية للظواهر لا للوعى الفنى. ويشرح جادامر (٢٠٠٢: ٩٩) ذلك قائلا إن أرسطو يرى أن "جوهر المحاكاة يكمن على وجه الدقة فى التعرف على موضوع التمثيل فى العمل الذى يمثله". والتعرف يعنى رؤية الأشياء "من حيث ما هو دائم وجوهرى فيها". أى إن الفن حين يحاكى ظاهرة ما، فإنه يكشف عن جوهرها، ويدل بهذا على صلته بالفلسفة. وقد اشتهر عن أرسطو (٢٠٠٨ أ: ١٧) قوله "إن الشعر أقرب إلى الفلسفة من التاريخ وأعلى منه مكانةً لأن الشعر يميل إلى التعبير عما هو عام، والتاريخ يعبر عما هو خاص". ومن هذا المنظور، يبدو بوضوح أن الفن يسهم فى المعرفة.

ويقول أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا (٢٠٠٨ ب: ١٢٦-١٢٧) إن المعارف كلها (*dianoia*) إما عملية شاعرية (منتجة) وإما نظرية (تأملية)[٣]. ويبدو أن المعرفة التى نحصل عليها فى اللقاء مع الفن تنتمى بالدرجة الأولى إلى مجال العمل البشرى؛ ويسهم الفن هنا فى الحكمة العملية (*phronesis*)، مبينًا ما هو خير من حيث الأفعال البشرية، ومسهمًا فى التنمية الخلقية. وعلى عكس أفلاطون، نجد أن أرسطو أبعد ما يكون عن مساواة المعرفة الخلقية بالمعرفة النظرية. وعلى نحو ما يدل اسم "الأخلاق" نفسه، يقيم أرسطو الفضيلة على أساس العمل و"الخُلُق"، أى على مجال المؤسسات

وأنماط السلوك البشرية (جادامر ٢٠٠٤: ٣١١) فالفن يساعدنا على فهم جوهر كل حالة عملية فى الحياة، وبذلك يساعدنا على توجيه أفعالنا للوجهة الصحيحة. وهنا يبرز ما يسميه هاريس (Harries) (٢٠٠٩) "الوظيفة الخلقية" للفن.

وقد يسهم الفن أيضًا فى الفهم النظرى، فإن محاكاة الفن للنظام والتناظر فى الطبيعة تمنحنا نظرة حدسية عميقة فى حقيقة الواقع. كما إن نظرة أرسطو للفن تتضمن أيضًا دورًا تحويليًّا وعلاجيًّا، إذ يساعد فى تطهير النفس من المشاعر المكبوتة (*catharsis*) بإعادة إنتاجها فى شكل درامى أو موسيقى.

## الجمال وما يتصل به

لا تتداخل مناقشات الجمال والفن فى الفكر اليونانى المبكر إلا تداخلا محدودًا، فعلى الرغم من إمكان نسبة الجمال (*kalon*) إلى بعض الأعمال الفنية، وإمكان اتصافه بطابع حسى، فإنه مفهوم أخلاقى وميتافيزيقى إلى حد أبعد، إذ يرتبط ارتباطًا لا تنفصم عراه بفكرتى الخير والحقيقة. والصلة المتبادلة بين الجمال والخير (*agathos*) تتجلى فى التعبير (*kalos k'agathos*) وهو الذى يستخدمه الكتاب الكلاسيكيون اليونانيون فى وصف المثل الأعلى للسلوك الشخصى، [المعنى الحرفى حُسْنُ الخَلْقِ والخُلُقِ] أى الرجل الكامل[٤]. والمسألة الجوهرية هنا تكمن فى التفاعل بين الجانب الجسدى والجانب الروحى، أى الوحدة بين الشكل والمعنى. ويختلف هذا الفهم اختلافًا جذريًّا عن الصورة النظرية للجمال عند كانط باعتباره المتعة المجردة [أى التى تجردت من الأغراض أو المصالح].

ويقول أفلاطون إن الجمال الذى نستطيع أن نجده فى شكل فيزيقى [جسدى أو طبيعى] أقل إفصاحًا عن الجمال المثالى، ويتسم بالنقص عنه، ولكنه ذو قيمة معينة، إذ إنه يشتبك مع النفس ويرشدها للاتجاه إلى المثل الأعلى. ويصف أفلاطون فى المائدة

(١٩٩٣: ٣٢-٣) ذلك المسار نحو الجمال الأصفى والأنقى نتيجة تقدير الأجساد الجميلة، من خلال النفوس الجميلة، وفروع المعرفة، حتى يصل المرء إلى الجمال نفسه[٥]. فالجمال الحسى ليس هنا، على الإطلاق، هدفًا ينشد فى ذاته بل باعتباره طريقًا يوجه تنميتنا الشخصية ويرتقى بفهمنا. ولنا أن نفهم أيضًا ذلك باعتباره المهمة المنوطة بالفن.

ويقيم أرسطو، مثل أفلاطون، علاقة وثيقة بين الجمال والخير والحقيقة قائلا "إن الخير والجمال يمثلان البداية للمعرفة وحركة الأشياء" (أرسطو، مقتطف فى مارشال ١٩٥٣: ٢٢٩). ولهذا السبب نجد أن كتاب **الشعر** وحده لا يقدم الفهم الكامل لفلسفة أرسطو عن الفن (حسبما نُعَرِّفها اليوم)، بل لابد من أن نرجع أيضًا إلى كتاباته عن الميتافيزيقا والأخلاق. ففى كتابه **الميتافيزيقا** (٢٠٠٨ ب: ٢٩٧) يؤكد الصفات الرياضية للجمال، مثل النظام، والتناظر، والتحديد[٦]. وفى كتابه [المعروف باسم] **أخلاق نيقوماخوس** [ونيقوماخوس هو ابن أرسطو الذى جمع مقولات والده فى الأخلاق] يربط أرسطو بين الجمال وبين الفضيلة. فعلى سبيل المثال، عندما يناقش الشجاعة يقول إنها دائمًا "من أجل الجمال، فهذه هى غاية الفضيلة" (أرسطو، مقتطف فى ساخس [Sachs] د. ت.). فهنا يربط ما بين الجمال وبين النبل والروعة والامتياز: أى إنه ينتمى إلى الفعل البشرى وله بُعْدٌ أخلاقى واضح. وقد يكون فى النص أيضًا فهم للجمال يربط بينه وبين العلوم الإنتاجية، وهو فهم يقوم على مفهوم التناسب الذى وضعه أرسطو من قبل فى سياق مناقشته للطبيعة إذ يقول إن الطبيعة دائمًا تمثل التناسب. ومن ثم فأسلوب تحقيق الجمال فى مجال العلوم الإنتاجية يقتضى اعتناق التناسب بين الأشياء المخلوقة. وهنا يعتمد الجمال على الظروف القائمة، إذ يقول مثلا "إن الجمال يتفاوت بتفاوت المراحل العمرية" (أرسطو ٢٠١٠: ١٩).

وتلخيصًا لما سبق نقول إنه على الرغم من الاختلافات بين أفلاطون وأرسطو فإننا نستطيع تحديد الكثير من السمات المشتركة، فالمفكران يريان أن جوهر الفن

المحاكاة، ويفترضان أن الفن يسهم فى المعرفة لا من خلال التعبير عن المشاعر الفردية لأحد الفنانين بل من خلال **محاكاة** الواقع، وعلى الرغم من انتقاد أفلاطون للفن القائم على المحاكاة، فإنه يستخدم فكرة المحاكاة، فيما يبدو، فى حالة الفن القائم على الإلهام، فهو يحاكى عالم الصور الخالدة بوسيط فنى، وبذلك يسهم فى المعرفة. ومن ثم فيبدو أن أفلاطون لا ينتقد المحاكاة فى ذاتها، بل محاكاة أشكال تبعدنا عن الواقع الحقيقى. ومدخل أرسطو إلى المحاكاة يتميز بإيجابية أكبر تؤكد مدخله الإيجابى للواقع المحسوس.

وكلا المفكريْن يقدران قيمة الفن من منظور المعرفة. فالجوانب الشكلية الحسية ذات أهمية ثانوية هنا، فالشكل الجميل ليس الهدف فى ذاته، لكنه الوسيلة للفت انتباهنا إلى الحقيقة الأخلاقية أو الفلسفية. فإن الجمال، من زاوية أساسية أولية، مفهوم أخلاقى أو ميتافيزيقى، وليس من مفاهيم العلوم الإنتاجية التى تنتمى إليها الفنون الجميلة.

## الإحياء الهرمانيوطيقى للمفاهيم اليونانية: المحاكاة والحقيقة والجمال فى الفن الحديث

يتبين من فحص النظرة اليونانية للفن أن الهرمانيوطيقا أشد ارتباطًا بتلك التقاليد من ارتباطها بخطاب علم الجمال الحديث. ويؤكد المفكرون الهرمانيوطيقيون أنفسهم هذا الارتباط، إذ يقول جادامر فى مقال له بعنوان "الشعر والمحاكاة" (٢٠٠٢: ١٢٢): "إذا ظن أحدٌ أن المفاهيم اليونانية لم تعد قادرة على تقديم التوضيح الكافى للفن، فإنه لا يفكر بأسلوب يتسم بالنظرة اليونانية الكافية".

ويؤمن هايدجر وجادامر بأن بُعد الحقيقة بُعد أساسى فى الفن: "فالفن هو الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل" (هايدجر ٢٠٠٢: ٤٩). "الحقيقة التى تقول

إن العمل الفنى يقدم لنا خبرة بالحقيقة لا نستطيع الحصول عليها بأى وسيلة أخرى تمثل الأهمية الفلسفية للفن" (جادامر ٢٠٠٤: ٢١).

وفى هذا السياق، ينعى المؤلفون الهرمانيوطيقيون فقدان العصر الحديث للروابط الأصلية بين الجمال والحقيقة والخير، إذ إن ذلك قد أدى، من ناحية معينة، إلى إضفاء الطابع الذاتى الجذرى على فكرة الجمال، وأدى، من ناحية أخرى إلى إخضاع الخير والحقيقة لمعايير عقلانية منفصلة عن العالم الذى نعيش فيه. ويقول هايديجر إن تاريخ الفن الغربى يتجلى فيه التحول الذى طرأ على جوهر الحقيقة (هايديجر ١٩٧١).

ما نوع الحقيقة التى نجدها فى خبرتنا بالفن؟ إن هايديجر يكثر من الإشارة هنا إلى المفهوم اليونانى المبكر الذى يشير إليه بالكلمة اليونانية (*aletheia*) [أى الكشف][٧]. وهى تشير إلى حالة عدم الاختفاء، أو إلى إماطة اللثام عن الواقع، أو الكشف عن الوجود. يقول هايديجر:

> الحقيقة التى تكلمنا عنها لا تتفق مع ما يدركه الناس عمومًا بهذا الاسم، أى ذلك المعنى المخصص للمعرفة والعلم، باعتباره صفة تختلف عن الجمال وعن الخير، وهى الألفاظ التى تستخدم باعتبارها قيمًا للأنشطة غير النظرية. الحقيقة هى الكشف عن الموجودات بصفتها موجودات. الحقيقة هى حقيقة الموجودات.

(هايديجر ٢٠٠٢: ٥١-٥٢)

وَفْقًا لهذا الفهم تتسم الحقيقة بطابع أنطولوچى، وهى إلى درجة كبيرة مرادفة للواقع. ويختلف هذا الرأى اختلافًا أساسيًّا عن التصورات النظرية اللاحقة للحقيقة فى إطار نظرية المعرفة، أى باعتبارها اتفاقًا بين مقولة معينة وحالة قائمة مهما تكن، حيث لا يكون "موقع" الحقيقة فى الواقع بل فى المقولة (أى الحكم). وأما الفلاسفة اليونانيون الأوائل فكانوا يرون أن العكس هو الصحيح، أى إن الواقع الذى أميط عنه اللثام هو الذى يصلح وحده للحكم الحقيقى أو الصائب. ويتبع هايديجر التقاليد اليونانية قائلا

إن علينا أن نفهم الحقيقة بأسلوب غير اختزالى، بمعنى أن نفهمها بالصورة التى تكشف بها عن نفسها بكل تعقيداتها حتى نستطيع أن نصدر أحكامًا صحيحة عنها. وبهذا المعنى يقدم 'الكشف' أساسًا، أو يفتح طريقًا، إلى صوغ مقولة حقيقية أو صادقة[٨]. وهذا الفهم للحقيقة يمكن أن يظهر أيضًا خلف الاستعمال اليونانى الأصلى لكلمة (*theoria*) التى يختلف معناها اختلافًا جوهريًا عما نفهمه اليوم بكلمة (theory) [أى النظرية] فوفق شرح نايتنجيل (Nightingale) (٢٠٠٤: ٤٠) كان لكلمة (*theoria*) أصلا بُعْدٌ غير نظرى، بل كانت ذات صلة وثيقة بالتأمل: "كانت تشير إلى ممارسة ثقافية مبجلة، تتميز برحلة إلى الخارج بغرض شهود حدث أو منظر باهر". وخلال الرحلات الموسومة بصفة *theoria* كان "الحاج أو المسافر *theros* يرحل بعيدًا عن موطنه... ليتعلم شيئًا عن العالم الخارجى، ومن ثم يواجه شعوبًا وأماكن أجنبية" ويشهد "صورة الحقيقة" (نايتنجيل ٢٠٠٤: ٤٠). وهكذا فإن موقف [النظرة الشاملة] القائم فى *theoria* مثال للمدخل غير الاختزالى للحقيقة/ الواقع.

ويناقش هايدجر فى كتابه **أصل العمل الفنى** (١٩٣٥/ ١٩٣٧) صورة مبنى لمعبد يونانى ولوحة رسمها ڤان جوخ بعنوان **زوج من الأحذية** (١٨٨٦)، موضحًا جوهر الفن من حيث قدرته على كشف الحقيقة، قائلا إن العمل الفنى، فى الحالتين معًا، "ينشر على الملأ معرفة بشىء غير ذاته، أى إنه يوضح شيئًا آخر" (هايدجر ٢٠٠٢: ٣). أما المعبد فيعرض جوانب مادية وروحية للثقافة اليونانية ويدل على مكان محدد[٩]. وأما اللوحة التى رسمها ڤان جوخ فتطلعنا على جوهر الحذاء، وتكشف عن عالم صاحبته، وهى فلاحة، يقول هايدجر:

> حذاء فلاحة ولا مزيد عليه.ومع ذلك، فإن الخطوات المكدودة للعاملة تطل علينا من فتحة الحذاء التى تكشف عن باطنه البالى. وفى ثقل الحذاء وغلظته المتصلبة نشعر بالدأب 'المتراكم' للسعى المرهق البطىء عبر

الأخاديد النمطية المنتشرة فى طول الحقل وعرضه الذى تهب عليه الريح الصرصر العاتية، وعلى الجلد نرى رطوبة التربة وثراءها. وتحت النعل تنزلق وحشة المدق الحقلى عند هبوط المساء. وفى الحذاء ذبذبة النداء الصامت للتربة، ومنحتها الصامتة للحبوب التى نضجت، وإنكارها ذاتها غير المشروح فى وحشة الأرض البور فى الحقل فى فصل الشتاء. ويغشى هذا الحذاء قلقٌ لا يجأر بالشكوى حول توافر الخبز، والفرحة التى لا كلمات لها بالنجاح مرة أخرى فى مقاومة الفاقة، والرعدة أمام فراش الرضيع الوشيك الوصول، والرجفة أمام التهديد المحيط بها بالموت. (هايدجر ١٩٧٧: ١٥٩)

اللوحة تكشف عن معنى استخدام الحذاء باعتباره من الأشياء التى تستخدم فى الحياة اليومية، كما تقدم نظرات عميقة فى واقع صاحبته، فكما يقول هايدجر، "تكشف لوحة ڤان جوخ عن... **حقيقة هذا الحذاء الريفى**... والكشف عن الموجودات هو ما كان اليونانيون يسمونه (*aletheia*) [أى إماطة اللثام]" (هايدجر ٢٠٠٢: ١٦).

وعند لقائنا باللوحة نجد أننا اكتسبنا الخبرة بحقيقتها وأيضًا بجمالها. ولكن هايدجر يعارض مزاعم علم الجمال الحديث قائلا إن الجمال فى الأعمال الفنية العظيمة "لا يكمن وحسب فى ما بها من متعة أو باعتباره الهدف منها" (هايدجر ٢٠٠٢: ٥٢)، إذ يتبع هايدجر المفكرين الكلاسيكيين قائلا إن الجمال ليس مستقلا على الإطلاق، ولا يظهر مطلقًا وحده بل دائمًا مرتبطًا بالحقيقة. أى إن الجمال والحقيقة يلتقيان بصورة أساسية، فظهور الجمال فى العمل الفنى يكوِّن جماله، والحقيقة تكشف عن نفسها من خلال الجمال. "**الجمال طريق تسلكه الحقيقة باعتبارها كشفًا فى الوصول إلى الحضور**" (هايدجر ٢٠٠٢: ٢٣). ويزيد هايدجر من إيضاح ذلك قائلا (٢٠٠٢: ٥٢) "يظهر... الجمال عندما تدخل الحقيقة إلى العمل. وهذا الظهور (باعتباره وجود الحقيقة فى العمل وباعتباره العمل نفسه) هو الجمال. ومن ثم فالجمال ينتمى إلى مَقْدِمِ الحقيقة".

ورؤية هايدجر للحقيقة باعتبارها عنصرًا أساسيًّا من عناصر العمل الفنى تعنى دحض الرأى الذى يقول إن الإبداع الفنى تعبير عن شخصية الفنان ومحاكاة للواقع وحسب. وفى هذا الصدد يشارك أرسطو رأيه فى أن الفن تعبير عن الجوهر:

> هل نعنى أن اللوحة تأخذ 'الشبه' من الواقع وتحوله إلى إنتاج فنى؟ بالقطع لا. فالعمل إذن لا يتعلق بإعادة إنتاج كائن معين... بل إن همه إعادة إنتاج الجوهر العام للأشياء.

(هايدجر ٢٠٠٢: ١٦)

وإعادة إنتاج جوهر الأشياء فى وسيط جمالى هو العامل المشترك فى جميع أنماط الفن، وفى هذا السياق يقدم هايدجر مفهوم الشعر المعبر عن الطابع الأساسى للفن. "الفن كله، بصفته تمكينًا لقدوم حقيقة الموجودات، يعتبر فى جوهره شعرًا" (هايدجر ٢٠٠٢: ٤٤). وفهم هايدجر للشعر لا يقصره على الفن اللغوى. فالشعر يعنى عنده الطبيعة الحقة لأى نمط فنى، أى القدرة على كشف الحقيقة. ويستند هذا الرأى إلى الفهم اليونانى للعلوم الشعرية (الإنتاجية) ومثلها الأعلى هو "الصُّنع" (*poiesis*). فكما ذكرنا آنفًا، لم يكن مجال العلوم الإنتاجية يشير إلى فن الصنعة بالمعنى الحديث، ولم يكن أيضًا مرادفًا للمعنى الحالى للفنون الجميلة أو الحرف الفنية، بل كان يشمل طريقة للمعرفة ونشاطًا فى الصنع. وعملية الخلق هنا لا تسترشد بقواعد حِرَفية تُطَبَّقُ تطبيقًا أعمى، كما إنها أبعد ما تكون عن التعبير الذاتى المستقل، فالواقع أن معرفة الصانع ومهاراته تخضع هنا لاعتبارات الانتفاع، أى إن المنتفع بالمنتج وسياق هذا المنتفع يحددان ما سوف يُصنع. فالمثل الأفلاطونى الشهير يقول "إن ربان السفينة هو الذى يحدد ما يصنعه بانى السفينة" (جادامر ٢٠٠٢: ١٣). ومن ثم فإن مفهوم 'الصنع' (*poiesis*) يشير إلى مجال الفهم المشترك والتواصل.

ما الذى يميز الفنون الجميلة عن الأنماط الأخرى للأنشطة الإنتاجية الشعرية؟ ليس للعمل الفنى نفع "حقيقى"، كما إنه ليس "حقيقيًا" بمعنى ما يمثله نفسه. وجوهره الفعلى محاكاة الواقع، وبهذا الفهم يعمل "الفنان على إخراج ما هو حاضر، بهذه الصفة، من داخل الخفاء، وتحديدًا للكشف الذى يمثله ظهوره" (هايدجر ٢٠٠٢: ٣٥). فالعمل الفنى فى محاكاته الواقع يفتح لنا ويفصح عن جوانب مختلفة من الواقع فى وسيط فنى ما. وطبقًا لصياغة سيمون فايل (Simone Weil) (١٩٦٨: ٦٢) نجد أن الأعمال الفنية العظيمة "تعطينا، تحت قناع الخيال، شيئًا معادلا للكثافة الفعلية للواقع، وهى الكثافة التى تقدمها لنا الحياة كل يوم ولكننا لا نستطيع إدراكها لأننا نسلى أنفسنا بالأكاذيب". فهذه الأعمال الفنية نتيجة انتباهنا للعالم، "ولديها القوة على فتح أعيننا كى نرى الحقيقة" (١٩٦٨: ١٦٢).

ناقش جادامر مفهوم المحاكاة فى عدة مناسبات، وإذا كان هايدجر يركز فى المقام الأول على الفن التقليدى العظيم فى الماضى، فإن جادامر ينشد منظورًا يمكنه أن يشمل فن الزمن الحاضر أيضًا، قائلا "على الرغم من التضاد بين الفن الحديث والفن التقليدى، فمن الصحيح أيضًا أن الفن التقليدى يحفز الفن الحديث ويغذيه" (جادامر ٢٠٠٢: ٩). أضف إلى هذا "إننا لن نكون مبالغين فى تأكيدنا أن من يعتقد أن الفن الحديث متهرئ لن يستطيع أن يفهم الفن العظيم الذى أبدعه الماضى حق الفهم أيضًا"(جادامر ٢٠٠٢: ٤٨).

ويقول جادامر فى مقال له بعنوان "الفن والمحاكاة" (٢٠٠٢: ٩٧) إن فكرة المحاكاة تتسم، فيما يبدو ، بالسعة القادرة على مساعدتنا على فهم ظاهرة الفن المعاصر بل والفن غير الموضوعى: "إذ إن مفهوم المحاكاة الأساسى عند أرسطو يتمتع بصحة مبدئية لمن يفهمه الفهم الصحيح". ومع ذلك "فلدينا سؤال مقلق حول قدرة الفن الحديث على الإسهام فى مهمة التعرف على الذات" بالمعنى الذى حققه الفن فى الماضى

من خلال محاكاة الواقع (٢٠٠٢: ١٠٠). كانت الأسطورة والدين، فى العالم اليونانى وفى القرون التالية حتى عصر فن الباروك، تقدمان خلفية مشتركة للتمثيل الفنى. "كان التعرف المذكور، حسبما فهمه أرسطو، يفترض سلفًا وجودًا مستمرًّا لتقاليد ملزمة يفهمها الجميع ونستطيع فيها أن نواجه ذواتنا" (جادامر ٢٠٠٢: ١٠٠). ومثل هذه التقاليد تعتبر أساسًا لما يسميه داليبور ڤيزلى (Vesely) (٢٠٠٤) أسلوب التمثيل القائم على "المشاركة". والتعرف [على النفس] لا يزال ممكنا فى عالم اليوم الذى انفصمت فيه عرى التقاليد، ولكنه تعرف منقوص: "لا نزال نستطيع التعرف على شيء نفهمه حتى فى أحدث اللوحات الفنية. ولو اقتصر ذلك التعرف على شذرات ملمحة لا على القصص التى كانت ذات يوم حافلة بالمعنى"(جادامر ٢٠٠٢: ١٠٠). وهذا الفهم المفتت أبعد ما يكون عن المستوى المُرْضى. وفى نهاية الأمر، يبدو أننا نقابل رفض المعنى لا التعبير عنه (جادامر ٢٠٠٢: ١٠١).

وينتهى جادامر إلى نتيجة تقول إن المحاكاة اليوم لا يمكن فهمها من حيث فكرة التعرف القائمة على استمرار تقاليد ثقافية، فالعالم الحديث الذى نعيش فيه لا يسمح بمثل هذا الفهم، فلم يكتف بنفى جميع أشكال الأساطير إلى هوامش الدنيا بل دمر أيضًا بعض "الأشياء" ذوات المعنى واستبدل بها أدوات منتجة بالجملة ويمكن فى أية لحظة الاستغناء عنها بسواها (٢٠٠٢: ١٠٢). ويجدر بنا أن نشير فى هذا السياق إلى مقال كتبه جادامر بعنوان "ما الممارسة؟" (١٩٧٤) يقول فيه إن علاقة الإنسان بالصنع والتشكيل فى الفترة التى سبقت العصر الحديث كانت تسترشد فى المقام الأول بانفتاح معين، وبحميمية متبادلة واهتمام صادق. لم يكن تحدى العالم وتنظيمه يكتسب أهمية توازى أهمية "السماح بالوجود"، والسماح للعالم بأن يعرض نفسه بأشكاله الخاصة. ومن ثم كانت المعايير الرئيسية التى تحدد مستوى منتجات الحرف والصناعات اليدوية تهتدى بحاجات المنتفع بها وخياراته. وكان ذلك هو المثل الأعلى للصنع (*poiesis*). وأما التكنولوچيا الحديثة فإنها تصنع الأشياء أولا ثم تخلق الحاجة

إليها، بانية "صناعة إيقاظ للمستهلك وتحفيزًا لاحتياجه" حولنا (جادامر ١٩٨١: ٧١). فالمعايير لا يحددها المنتفعون بل إنها تُفرض عليهم فرضًا. وكان ما حدث، كما يقول جادامر "أن تدهورت الممارسة إلى تقنية" وأدى "انحدارها العام إلى لاعقلانية اجتماعية" (١٩٨١: ٧٤).

ويعلم جادامر خير العلم (٢٠٠٢: ١٠٣) أن العودة إلى الواقع فى الفترة السابقة لنشأة المجتمع الصناعى مستحيلة وأنه لا معنى إذن للمطالبة بمثل هذه العودة من الفن:

هل يمكن أن يتوقع أى شخص مفكر اليوم أن تتيح لنا الفنون البصرية فرصة التعرف على أشياء لم تعد حقيقية، ولم نعد نصادفها حولنا، ولا تعنى شيئًا لنا، كأنما كان ذلك قادرًا على تعميق ألفتنا بالعالم؟

لابد لنا من قبول هذا الموقف والسعى لاكتساب فهم مختلف للمحاكاة الفنية. وتتمثل إحدى الإمكانيات فى أن نفهم المحاكاة باعتبارها تقديمًا للنظام: "فالمحاكاة تكشف عن معجزة النظام الذى نسميه الكون" (جادامر ٢٠٠٢: ١٠١). وهذه نظرة تبدو أقرب إلى فكر فيثاغورث وأفلاطون منها إلى فكر أرسطو. ماذا عساها أن تعنى فى سياقنا حاضرنا اليوم؟ يقول جادامر:

يوجد الفن حيثما ينجح عمل فى الارتقاء بما هو موجود فى تمثيله فى تشكيل جديد حتى يخلق منه عالمًا جديدًا مستقلا مصغرًا، أو قل نظامًا جديدًا من الوحدة والتوتر... فالمحاكاة تشهد على وجود النظام، وهى صالحة اليوم مثلما كانت آنذاك، فى حدود ما يستطيع كل عمل فنى، حتى فى عالمنا الذى يزداد فيه التنميط القياسى بسبب الإنتاج بالجملة، أن يشهد على وجود طاقة التنظيم الروحية التى تحدد شكل حياتنا الراهنة.

(جادامر ٢٠٠٢: ١٠٣).

ووفقًا لهذا الفهم فإن الفن "يحول خبرتنا العابرة إلى شكل ثابت ودائم لإبداع مستقل مترابط المعنى" (جادامر ٢٠٠٢: ٥٣). وتتجلى فى هذا أولى الخصائص الأساسية للوجود الإنسانى: ألا وهى الجهود الدائبة لبناء عالم والحفاظ عليه. ففى هذا الواقع الذى يتغير باستمرار، يبرز العمل الفنى باعتباره وعدًا بالنظام، كاشفًا عن أهم حاجاتنا الأساسية، وهى الحاجة إلى نظام ثابت من المرجعيات. وحسبما انتهى إليه تفكير جادامر (٢٠٠٢: ١٠٤) "ربما كانت قدرتنا على الحفاظ والصون، وهى القدرة التى تدعم الثقافة الإنسانية، تكمن بدورها فى الحقيقة التى تقول إن علينا دائمًا تجديد النظام الذى يتعرض لخطر الانحلال أمام أعيننا".

أضف إلى ذلك أن الأعمال الفنية تستطيع مساعدتنا على اكتساب الخبرة بما كانت عليه الأشياء يومًا ما: كان قد صُنِعَ كل منها على حدة، وأبدعه الصُّنَّاعُ بعناية وحدب عليه. فمن خلالها نكتسب "الخبرة بحضور ما لا يمكن الاستعاضة عنه بغيره أساسًا" (جادامر ٢٠٠٢: ١٠٣). وكان ڤالتر بنيامين (Walter Benjamin) يطلق على هذا التفرد واستحالة الاستعاضة 'هالة' العمل الفنى. وفى هذا السياق تتضاءل أهمية إنتاج الفنان فنًّا موضوعيًّا أو غير موضوعى "فلا أهمية إلا لِلْبَتِّ فى قدرتنا على ملاقاة طاقة روحية منظِّمة للعمل، أو إن كان سيذكرنا وحسب ببعض الرموز الثقافية أو خصائص عمل هذا الفنان أو ذاك" (جادامر ٢٠٠٢: ١٠٣). وفى الحالة الأخيرة نستطيع الحديث عن "الإنتاج" لا عن الطاقة الإبداعية الحقة.

## خبرة تذوق الفن: حادث فهم

يتمتع العمل الفنى الجدير بهذه التسمية بالقدرة على مخاطبتنا مباشرة، إذ "يتكلم إلينا عبر جميع المسافات الزمنية" (جادامر ٢٠٠٧: ١٩٦) ويشدنا إليه. ومن هذه الزاوية نجد أن العمل الفنى دائمًا معاصر (*Gleichzeitig*) لزمنه، ورسالته لا يفوت موعدها قط: "فبالمقارنة مع جميع التقاليد الأخرى، لغوية كانت أم غير لغوية، نجد أن

العمل الفنى هو الحاضر المطلق لكل زمن حاضر، وهو فى الوقت نفسه يحفظ مقولته استعدادًا لكل زمن مستقبل" (جادامر ٢٠٠٨: ١٠٤).

ولكننا لا ننجح دائمًا فى إدراك الرسالة التى يحاول العمل الفنى توصيلها إلينا؛ "ففى الخبرة [بتذوق] الفن علينا أن نتعلم كيف نركز على العمل بأسلوب معين" (جادامر ٢٠٠٢: ٤٢). وعلينا أن ندرك أن "كل عمل فنى لا يبدأ الكلام إلا حين نكون قد تعلمنا كيف نفك شفرته وكيف نقرؤه" (جادامر ٢٠٠٢: ٤٨). ومن الأهداف الرئيسية للهرمانيوطيقا، وهى التى تُعَرِّفُ نفسها باعتبارها فلسفة عملية، أن تعيننا على التلاقى مع الفن، حتى ترتقى بخبرتنا [بتذوقه]. فكما يعلن نيتشه (١٨٧٣) فيما يتعلق بالتاريخ "إننا نحتاج إليه للحياة والفعل، لا لتحويل أوجهنا تحولا مريحًا عن الحياة والفعل" (نيتشه ٢٠١٠: ٣). وينطبق هذا أيضًا على الخطاب الهرمانيوطيقى للفن.

وليس لخبرة الفن مكانة غير معرفية خاصة من منظور الهرمانيوطيقا، على عكس مكانتها فى علم الجمال عند كانط. فإننا حين نواجه عملا فنيًّا فنحن نواجه بعض المعانى، ومن ثم فإن خبرة الفن حالة خاصة من حالات الدينامية العامة للفهم الإنسانى، و"على أية حال فإننا عندما نقول إن العمل الفنى **يقول** شيئًا ما لنا، وإنه من ثم ينتمى إلى إطار الأشياء التى علينا أن نفهمها، فإن قولنا هذا ليس مجازيًّا، بل إن له معنى صحيحًا يمكن إثباته، ومن ثم فإن العمل الفنى شىء يقع فى اختصاص الهرمانيوطيقا" (جادامر ٢٠٠٨: ٩٨).

وليس الفهم فى نظر المفكرين الهرمانيوطيقيين شيئًا مستمدًّا من المعرفة التجريدية. فالفهم، كما يقول هايديجر (١٩٩٦: ١٣٤) "أسلوب جوهرى **لوجود الحضور** (Dasein)" أى إنه أسلوب حدسى يمكننا من الانتماء إلى العالم، ولا ينفصل عن الأفق التاريخى والزمنى للوجود الإنسانى[١٠]. فالفهم يتضمن الفهم المسبق (القائم

على الخبرة الشخصية، والمعرفة النظرية، والتراث الثقافى، والتقاليد، إلخ). والإسقاط [أى التوقع] (بمعنى أننا نفهم الأشياء من حيث الإمكانيات الخاصة التى توفرها لوجودنا). ومن هذا المنظور، نجد أن الفهم فى نهاية الأمر فهم ذاتى "فالشخص الذى يفهم، إنما يفهم نفسه (*sich versteht*) إذ يسقط نفسه على إمكانياته"(*) (جادامر ٢٠٠٤: ٢٥). ويصف جادامر فى كتابه **الحقيقة والمنهج** (١٩٦٠) هذه الدينامية باعتبارها "صهر الآفاق معًا":

> لا يمكن تشكيل أفق الحاضر من دون الماضى، ولا يوجد أفق معزول للحاضر نفسه أكثر من وجود آفاق تاريخية لابد من اكتسابها. **فالواقع أن الفهم دائما هو صهر هذه الآفاق التى يُفترض وجودها منعزلة.**

(جادامر ٢٠٠٤: ٣٠٥)

وذلك أيضًا شأن العمل الفنى: "فاللقاء مع الفن ينتمى إلى عملية التكامل التى لا تنفصل عن الحياة الإنسانية كلها القائمة داخل التقاليد" (جادامر ٢٠٠٨: ٩٦). وخبرة الفن حالة هرمانيوطيقية تنتقل فيها المعانى من خلال وسائط ثم يظهر الفهم. فليس العمل الفنى هنا كيانًا ساكنًا مغلقًا معزولا، بل نتيجة دينامية لعملية تصهر أفق الماضى مع أفق المستقبل للمُشاهد[١٠١]. وعندما نشتبك مع عمل فنى فنحن نسقط أنفسنا داخل عالمه. والإسقاط باعتباره طريقة/ إمكانية لوجودنا ينتمى إلى أفق المستقبل. ولكن طريقة رؤيتنا للمستقبل تعتمد إلى حد كبير على أفق الماضى، أى على خبراتنا السابقة، وخلفيتنا الثقافية والاجتماعية، وعلى التقاليد التى نوجد فى داخلها.

---

(*) معنى هذا التعبير الغامض أن المرء يرى ذاته فيما يمكن أن يحققه فى المستقبل، فإذا كان يرى أن إمكانياته (المادية والنفسية والذهنية) تمكنه من أن يصبح طبيبًا، فإنه يرى ذاته المتوقعة [وهذا معنى الإسقاط] فى صورة طبيب. فانظر الفرق بين لغة الإيضاح بالأمثلة (illustration) واللغة التجريدية لجادامر! والأصل هو (projecting himself upon his possibilities).

وهذا النمط من الخبرة يشير إليه جادامر بكلمة (*Erfahrung*) [التى تفيد الدُّربة أيضًا] مقابلا بينه وبين مفهوم (*Erlebnis*) الذى يعنى نوع الخبرة الذى يُعَرِّفُ به علم الجمال الحديث. وأما (*Erleben*) فتعنى فى المقام الأول "أن يظل المرء فى قيد الحياة عندما يحدث شىء ما"، ومن ثم فإن كلمة (*Erlebnis*) توحى "بالحضورية التى تصف إدراك شىء حقيقى على الفور"، فهى خبرة فردية مؤقتة معزولة (جادامر ٢٠٠٤: ٥٣). وأما كلمة (*Erfahrung*) فتستخدم للدلالة على الخبرة المتواصلة التراكمية. والفرد صاحب الخبرة هنا يشارك فى "حادث فهم"، وهو حادث يستخدم المرء فيه أفقه الخاص، ومن خلال هذه الخبرة يتسع أفقه:

> والقول بالحضورية(*)، وومض برق العبقرية الخاطف، ودلالة "الخبرات" الفورية (*Erlebnisse*) لا يستطيع مقاومة دلالة الوجود البشرى على الاستمرار ووحدة الفهم الذاتى، بمعنى أن للخبرة الفنية كيانًا ملزمًا، فهى خبرة أصيلة (*Erfahrung*) لا يستطيع الوعى الجمالى تفتيتها. وهذه النظرة الإنكارية أعبر عنها تعبيرًا إيجابيًّا يقول إن الفن معرفة، وإن اكتساب خبرة بعمل فنى يعنى المشاركة فى هذه المعرفة. (جادامر ٢٠٠٤: ٨٤)

---

(*) مصطلح 'الحضورية' (immediacy) مستعار من النقد الدرامى حيث يصف وقوع الفعل على خشبة المسرح أى فى حضور المتفرج بدلًا من أن يُروى له، فنحن نرى هاملت وهو يطعن شخصًا مختبئًا خلف الستار، ظانًّا أنه الملك، ولكنه پولونيوس، وجادامر يستخدم المصطلح للتمييز بين نوعين من الخبرة، الأول لحظى (instantaneous) يشبهه بومض البرق، ويقول إنه الخبرة الجمالية المحضة، لكنه ينكر أن هذه الخبرة اللحظية تمثل الخبرة الفنية الكاملة، وذلك لأنها تصب فى خبرة الحياة التراكمية وتضيف إليها بعدًا جديدًا يقول جادامر إنه "معرفى"، وذلك لأن لِلْفَنِّ كيانًا ملزمًا يوسع من أفق الفهم لدى المتذوق. وهو يعتمد هنا على التمييز بين الكلمتين الألمانيتين (الواردتين فى النص) واللتين لا تورد المعاجم الألمانية الحديثة تفريقًا أصيلا بينهما، ولذلك اضطر جادامر إلى تعريفهما تعريفًا يناسب وجهة نظره فى الوظيفة المعرفية للفن، وهو ما يتفق معه فيه كثير من النقاد المحدثين وإن أضافوا إلى التمييز أسبابًا سيكلوچية. وأما مصطلح 'الحضورية' العربى فمن وضع الدكتور رشاد رشدى .

وفى غضون مناقشة جادامر للخبرة بالفن، يقدم مفهوم اللعب. واللعب من الوظائف الأولية لحياة الإنسان، لكنه ليس مقصورًا على أنشطة أوقات الفراغ، لكنه يمكن رصده أيضًا فى ممارسات العبادة والممارسات الدينية، ومن ثم فهو عنصر من العناصر الأساسية للثقافة، ويمكن تطبيق مفهوم اللعب على أسلوب وجود العمل الفنى، وجادامر يتبع هنا ما قاله شيلر (*Schiller*) فى كتابه **رسائل حول التربية الجمالية**، ويقول فيه إن الأعمال الفنية درامية ما دامت تجعل شيئًا ما يلعب (ديفى ٢٠٠٧)، حيث ينجذب الوعى الجمالى إلى شىء أكبر من إدراكه، أى إنه يصبح جزءًا من حدث أكبر ويتجاوز كثيرًا ذاتية المُشاهد ومقاصد المؤلف على حد سواء، ويؤكد جادامر أولوية اللعب على ذاتية المُشاهد، قائلا إن "كل اللعب لعبٌ كائن [أى ذو حضور] وسر جاذبية المباراة... على وجه الدقة أن اللعبة تتحكم فى اللاعبين" (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٦).

وعلى الرغم من أن الألعاب تختلف بعضها عن بعض، فإنها تشترك فى هذه الطبيعة الأساسية المستقلة عن وعى اللاعبين، ومع ذلك فهى لا تصل إلى حالة العرض أو الكشف (*Darstellung*) إلا من خلال اللاعبين (٢٠٠٤: ١٠٣). وعلى غرار ذلك لا يتحقق العمل الفنى إلا من خلال التفسير.

فالتفسير هو تنفيذ العمل الفنى (*Vollzug*) (جادامر ٢٠٠٧: ٢١٧). ومن ثَمَّ فإن العمل الفنى لا يكتمل أبدًا، ولا ينتهى أبدًا، بل يظل متاحًا لتفسيرات أخرى فى المستقبل. وهو يشبه اللعب فى أنه يتضمن شكلا ما من الحركة الدائمة، "والحركة فى اللعب ليس لها هدف يضع نهاية لها، بل إنها تجدد نفسها بالتكرار المستمر" (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٤). وفى هذا السياق يتذكر جادامر مصطلحًا أرسطيًّا هو الطاقة (*energeia*) الذى يعنى طاقة الشخص أو الحيوان الحى. وخبرة الفن تتسم أيضًا بحيوية معينة، أى كونها حية أو معاصرة. إذ إن محاولة وضع حدود لفهم العمل الفنى تقصره على سياقه الأصلى أو على مقاصد الفنان، تعنى فقدان الرسالة التى يحملها.

فالعمل الفنى يدعو المراقب إلى محادثة هرمانيوطيقية، وهى – شأنها فى ذلك شأن أى حوار صادق – تتضمن التبادل بين الشركاء. ويمكن اعتبار معنى العمل الفنى، مثل معنى أى "نص" هرمانيوطيقى، مجموعة من الدلالات المترسبة (*Bedeutungen*) التى تظهر باستمرار من التفسيرات الجديدة، وهو ما يثبت أن معناه لا يكتمل قط، فله أن يقبل رواسب قد تأتى من المنظورات المستقبلية، "أى إن معنى النص يتجاوز المؤلف لا فى حالات عابرة وحسب بل على الدوام؛ وهذا هو الذى يجعل الفهم لا يقتصر على إعادة التقديم بل يتضمن الإنتاج دائمًا أيضًا" (جادامر ٢٠٠٤: ٢٩٦).

والشخص الذى يحاول تقييم عمل فنى بأسلوب موضوعى ومن دون ارتباط به، مثل الناقد الفنى، لا ينال الخبرة الحقيقية بالفن. وبهذا المعنى "يمثل الذواقة للفن نقيض الناقد السطحى المتحذلق" (جادامر ٢٠٠٢: ٥٢). والتعامل مع العمل الفنى فى سياق المحادثة الحية يقتضى افتراض أن معناه لا يكمن فيما قاله المؤلف أصلا بل "فيما كان يريد أن يقوله لى لو كنت أنا شريكه الأصلى فى الحوار" (جادامر ٢٠٠٧: ١٨٦)، فكل عودة إلى السياق الحى لعمل فنى عودة إلى "ما نقبل تماهيه فى المعنى مع ما أُعْلِنَ عنه أصلا" (٢٠٠٧: ١٧٣). أى إن الحفاظ على المعنى الأصلى يقتضى أن يقوم التفسير "بالترجمة"، أى التعبير عن المعانى بأسلوب معاصر يستطيع المراقب إدراك دلالته. فالفهم الصادق يبعث الحياة من جديد فى كلام المؤلف (٢٠٠٧: ٢٣٦). ويقول عالم اللاهوت الألمانى جيرهارد إيبيلنج (Ebeling):

> التماهى والمغايرة عاملان يرتبطان ارتباطًا لا تنفصم عراه فى الواقع، ويتصل كل منهما بالآخر فى عملية التفسير، وهى التى تقضى بطبيعتها بقول الشيء نفسه بطريقة مختلفة، وبفضل قوله بطريقة مختلفة، على وجه الدقة، فإنها تقول الشىء نفسه.

(إيبيلنج ١٩٦٧: ٢٦، مقتطف فى جادامر ٢٠٠٨: ٢٦)

ويقول جادامر، متبعًا ما يقوله رومان إنجاردن (Ingarden) فى كتابه **العمل الفنى الأدبى** (١٩٢٦) إن اللقاء مع العمل الفنى يتطلب عملا تركيبيًّا، أى إن علينا أن نوحد بين الجوانب المختلفة الكثيرة للعمل الفنى ونقدمها معًا، قائلا:

> لم يكن المذهب التكعيبى فى التصوير الزيتى أول مذهب يكلفنا بهذه المهمة، وإن كان تكليفه قد اتخذ شكلا يختلف اختلافًا جذريًّا إذ طالبنا بأن نضع وجوه الشيء نفسه أو جوانبه المنوعة بعضها فوق بعض فى طبقات متراصة، حتى يخرج آخر الأمر فى اللوحة الشيء المرسوم بشتى وجوهه وبتشكيلٍ – من ثَمَّ – جَديدٍ متعدد الألوان. إن علينا أن "نقرأ" اللوحة ليس فقط عند مواجهتنا لرسوم پيكاسو وبراك... بل لابد من ذلك دائمًا.

(جادامر ٢٠٠٢: ٢٧)

ومثل هذه الخبرة بالفن تتطلب اشتباكًا عميقًا. ويشرح جادامر ذلك قائلا إن اللاعبين يدركون أن اللعبة ليست جادة، ولذلك يلعبون، ومع ذلك فاللعب يتضمن عنصر جِدٍّ خاصٍّ به، "فاللعب لا يؤدى غرضه إلا إذا فقد اللاعب نفسه فى اللعب" (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٣). ولولا عنصر الجِدِّ المذكور لفسدت اللعبة. والاشتباك فى اللعبة لا يقتصر على اللاعبين بل إن المشاهدين يشتبكون فيها إلى حد كبير. "فالواضح أن المشاهد يزيد عن كونه مجرد مراقب يرى ما يحدث أمامه، بل هو جزء منه فى حدود مشاركته – دون مبالغة – فيه" (جادمر ٢٠٠٢: ٢٨). وبهذا المعنى فإن كل من يتصل باللعبة مشارك فيها، ولا يوجد انفصال جذرى بين العمل الفنى والجمهور.

ويقول جادامر "إن هذه الرغبة فى تحويل المسافة بين المشاهد والعمل إلى انهماك مشارك فيه نستطيع أن نلحظها فى كل شكل من الأشكال التجريبية للفن الحديث" (٢٠٠٢: ٢٤). وفى هذا السياق يقول عدد كبير من الفنانين والنقاد المعاصرين إن

العمل الفنى نفسه لم يعد موجودًا، إذ يشارك الجمهور فى تكوينه بطرائق لا تحصى. ومع ذلك "فمن الخطأ المقطوع به أن نتصور أن وحدة العمل توحى بأنه مغلق أمام الشخص الذى يتجه إليه أو يتأثر به (جادامر ٢٠٠٢: ٢٥)، بل إن انفتاح العمل الفنى على الجمهور يمثل جانبًا من جوانب انغلاق اللعبة (جادامر ٢٠٠٤: ١٠٩) ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن هوية العمل الفنى تشبه هوية اللعبة فى عدم السماح بانتهاكها. ووجود المتفرج لا يشوشها، بل على العكس، يعتبر وجوده عنصرًا أساسيًّا لابد منه فى العمل الفنى حتى يكفل إقامة حوار مع الجمهور، "ما دام تلقِّيه العمل الفنى وخبرته به لا يتوافران إلا لمن 'يشارك فى اللعب'، أى لمن يقوم بدور فعال من جانبه أيضًا" (٢٠٠٢: ٢٦). ومثلما لابد من الاشتباك الصادق لنجاح اللعب، لابد منه أيضًا لوجود خبرة حقيقية بالفن.

ونحن نتحول من خلال الاشتباك الصادق مع الفن، أى إننا لا نستمر نحس الإحساس نفسه بالحياة بعد زيارة أحد المتاحف أو الاستماع إلى حفل موسيقى أو قراءة قصيدة. "فإذا مررنا حقًّا بخبرة صادقة بالفن فسوف تبدو الدنيا أشد بهجة كما تخفُّ أعباؤها علينا" (جادامر ٢٠٠٢: ٢٦). ومثل هذه الخبرة بالفن ذات قدرة على أن تطعن فى توقعاتنا المعتادة وأن تكشف عن أوجه القصور فى منظورنا الثقافى.

والفن من المنظور الهرمانيوطيقى لا يقتصر على الارتقاء بفهمنا عمومًا وفهمنا لذواتنا أيضًا، بل إن له بُعدًا مهمًّا فيما يتعلق بالتفاعل مع الآخرين، إذ إنه يرسى أساس خبرة تواصلية، وينشئ ساحة مشتركة بين أفراد ينتمون لخلفيات مختلفة، ويشرح جادامر هذا الجانب من الفن بالإشارة إلى فكرة الاحتفال، فعندما يقام احتفال عام - أى حادث يتكرر فى مناسبات معينة وله دلالات ثقافية أو دينية - لا ينفصل بعضنا عن بعض بل يلتئم شملنا وينتظم عقد الجميع فى الاحتفال. "فالاحتفال خبرة تواصل، ويمثل التواصل فى أشد صوره كمالا" (جادامر ٢٠٠٢: ٣٩). فللاحتفال طابع يوحِّد الناس، وهو يرجع إلى طابعه الزمنى، ففى الاحتفال يتجاوز كل منا زمنه

الفردى البراجماطى الذى يعتبر موردًا يخضع للتخطيط والإنفاق، ويضعه فى المرتبة الثانوية بالنسبة لشىء يحدث فى وقته الخاص، مثل الاحتفال بعيد القيامة أو عيد الميلاد المجيد. وجادامر يفرق بين أوقات "الفراغ" التى تحتاج إلى ملئها (جادامر ٢٠٠٢: ٤٢) وبين هذا النمط من الوقت "المتحقق" أو "المستقل"، "فطبيعة الاحتفال تقضى بتقديم الوقت وإيقافه والسماح للزمن بالتمهل فى المسير". والاحتفال لا يذوب فى لحظات منفصلة بل يفى بمطالب كل لحظة من لحظاته، ونحن نكتسب هنا خبرة الاستمرار فى الزمن، وهذا هو الذى يجمع شملنا. والعمل الفنى يتسم بطابع زمنى مستقل مماثل، وهو يفرض طابعه الزمنى علينا، فيوحد بيننا وينشئ التواصل. ويقول ديفى (٢٠٠٧): "إن العمل الفنى ينشئ احتفالية (festivises): فهو يكشف عما ندين به شخصيًّا لجماعات المعنى(*) فى الماضى والمستقبل". ويشير جادامر إلى المسرح (٢٠٠٢: ٦٥). قائلا: "يبدو لى أن الخبرة الصادقة للطابع الاحتفالى الدائم للمسرح تكمن فى الخبرة الجماعية المباشرة لماهيتنا وموقف الأشياء تجاهنا فى التبادل الحيوى ما بين الممثل والمُشاهد". والطابع التواصلى للخبرة بالفن يتضح لا فى حالة الثقافة الرفيعة وحسب بل أيضًا فى "أحداث" الثقافة الشعبية مثل المسرحيات الغنائية المقتبسة من الأوبرات الكلاسيكية. ولذلك فإن جادامر (٢٠٠٢: ٥١). أبعد ما يكون عن إدانة الثقافة الشعبية بمعناها المعروف، قائلا "من الخطأ الفادح أن نتصور أن فننا فن الطبقة الحاكمة". إذ إن بعض "الأحداث" [أى العروض الجماهيرية] الخاصة بالثقافة الشعبية "تتمتع بالقدرة على أن تنشئ التواصل بأسلوب يصل إلى الناس المنتمين إلى كل طبقة وكل خلفية تعليمية". وهذا الجانب الجماعى/ التوصيلى للخبرة بالفن مفتقد فى علم الجمال الحديث الذى يركز على الاستجابة الشخصية المنعزلة للعمل الفنى.

---

(*) المقصود بجماعات المعنى (communities of meaning) جماعات الأفراد الذين يشتركون فى معنى عيد من الأعياد أو مناسبة من المناسبات، فى الماضى أو فى المستقبل. والعبارة مبنية على مثال مصطلح نقدى هو 'جماعات التفسير' (communities of interpretation) أى الجماعات التى تشترك فى تفسير معين لشىء ما.

ونقول تلخيصًا لما سبق إن المنظور الهرمانيوطيقى للعمل الفنى "يؤخذ مأخذ الجد من حيث زعمه تقديم الحقيقة" (جادامر ٢٠٠٤: ٢٩٦). وليس معنى العمل الفنى محددًا بصورة نهائية من جانب المؤلف، وفى انتظار من يفك شفرته، ولا هو إنشاء حر من جانب المراقب، فالواقع أنه يقوم على التفاوض بين المراقب والعمل، وله من ثم طابع حوارى 'خطابى'. ونجد هنا أن "التفسير تضمين (*Einlegen*) للمعنى لا اكتشاف [*Finden*] له" (جادامر ٢٠٠٧: ١٨١).

ويتصدى أفلاطون فى فارماكون (*Pharmakon*) للطبيعة المتناقضة للكتابة، فهى تساعدنا على تذكر الأشياء ولكنها تتضمن المخاطرة بسوء الفهم، إذ تفصل المعانى عن سياقها الأصلى للمحادثة الحية. وينطبق هذا أيضًا على الفن، فإننا حين نلاقى الأعمال الفنية فى المعارض وفى المتاحف، فكثيرًا ما نتصور أنها وثائق للماضى ولا ندرك رسالتها. وأما المنظور الهرمانيوطيقى فلا يولى أهمية كبرى للأغراض والمعانى التى ينسبها الفنانون أصلا لأعمالهم، بل إنه يرى عمل شىء أكبر هنا، إذ يرى حدثًا يضم جوانب ثقافية واجتماعية وتاريخية للواقع، إلى جانب المنظورات الفردية للمشاهدين.

ويؤكد جادامر ذلك قائلا "إننا نفهم **بأسلوب مختلف، إذا حدث وفهمنا على الإطلاق**" (جادامر ٢٠٠٤: ٢٦٩).

والخطاب الهرمانيوطيقى عن الفن يساعد المُشاهد فى لقائه مع الفن، ولكنه يقدم بعض 'المفاتيح' كذلك للفنان، إذ يزيد من وعيه بديناميات الفهم الجارية من وراء إدراك المشاهد للعمل الفنى، ويسهل له تحقيق نجاح أكبر فى التواصل مع الجمهور. يقول هايدجر:

> إن مثل هذه التأملات لا تستطيع إرغام الفن فى قدومه إلى الوجود، ولكن هذه المعرفة التأملية هى التمهيد المبدئى والذى لا غنى عنه إذن لقدوم الفن إلى الوجود. ولا تستطيع إلا هذه المعرفة أن تهيئ للفن المساحة اللازمة، وللمبدعين درب الإبداع، وللمحافظين عليه الموقع. (هايدجر ٢٠٠٢: ٤٩)

من الدروس التى تقدمها الهرمانيوطيقا إلى الفنانين أن عليهم أن يتوقعوا أن كر الزمان قد يكشف عن جوانب جديدة فى أعمالهم الفنية، ومن ثم أن يتركوا "انفتاحًا" ما يتيح إجراء حوار مثمر مع المستقبل.

## ملاحظات ختامية

ما دور الفن إذن فى نظر المفكرين الهرمانيوطيقيين؟ أجاب هايدجر (١٩٧١) عن السؤال الذى طرحه هولدرلين "ما فائدة الشعراء فى زمن معوز؟" قائلا إن مهمة الفن فى حقبتنا "المعوزة" ذات التوجه التكنولوچى أن يساعدنا على إنشاء علاقة لها معنى مع العالم، وأن يساعدنا على رؤية الإمكانيات الحقيقية لوجودنا، وأن نُعَرِّفَ أنفسنا بالقياس إلى التقاليد التى تحيط بنا. ويستخدم هايدجر فى مقالاته اللاحقة فكرة السُّكْنَى فى هذا السياق، قائلا إن الفن يُمَكِّنُ الإنسان وييسر له السكنى، وهو طريق أصيل للوجود، لا يسترشد بالقيم النفعية، بل يقوم على أساس اشتباك له معنى بالتراث الثقافى، وبالبشر من زملائه، وبالعالم المحيط به. ونستطيع التمييز هنا بين بُعْدَيْن رئيسييْن للخبرة بالفن، أحدهما فردى والآخر جماعى.

فعلى المستوى الفردى، يزيد الفن من فهمنا، الأمر الذى يتيح لنا إدراك الواقع البشرى بصورة غير مختزلة، بمعنى أن الواقع يكشف عن نفسه، وينفتح أمامنا، من خلال العمل الفنى. والعمل الفنى، فى الوقت نفسه، يجعلنا نواجه أنفسنا، مما يزيد من فهمنا الذاتى، وله فى هذا المجال دور "تحويلى"، بمعنى أنه يساعد الأفراد على تحديد إمكانياتهم الخاصة وتنميتها، وأن يتخذوا مواقف أكثر تأملا وحزمًا وعزمًا إزاء حياتهم. وهكذا فإن "أهمية الفن... تعتمد على الحقيقة التى تقول إنه يكلمنا، ويجعل الإنسان يواجه نفسه فى وجوده المحدد أخلاقيًّا" (جادامر ٢٠٠٤: ٤٥). ومن خلال هذه الخبرة، نجد أن للأعمال الفنية "تأثيرًا فى نوعية أسلوب حياتنا" (جادامر ٢٠٠٧: ٢٢٢).

وعلى مستوى التفاعل بين الذوات، يربط الفن مجال الخبرة الفردية بالمجال الأكبر للمعانى المشتركة، واضعًا الأساس للفهم الذاتى للمجتمع والتفاعلات الاجتماعية. وهذا مهمة بالغة الصعوبة فى عالم اليوم المتسم بأشكال ممزقة للواقع. وكما يقول جادامر (٢٠٠٢: ٩): "لقد وصل شعر اليوم إلى آخر حدود المعنى الذى يمكن فهمه، وربما اتسمت أعظم منجزات أعظم الكتاب أنفسها بعلامات العجز عن النطق، وهو أمر مأسوى، فى مواجهة ما لا يمكن أن يقال". ومع ذلك فالفن يمثل جهدًا للعثور على أكثر من جوهر للواقع الإنسانى، وللتعبير بطرائق خاصة وأشياء محددة عن حال الإنسان العام العالمى وتسمية نظام الأشياء.

# الهوامش

(١) ولكن جمال الطبيعة، بخلاف أى نوع من الجمال الفنى، يمكن أن يثير الاهتمام الخلقى، إذ إن الطبيعة تقدم إلينا فكرة عن طابع وجودنا، "فإن التوافق غير المتعمد للطبيعة مع متعتنا المنزهة تمامًا عن المصالح الشخصية... يدلنا على الغاية القصوى للخلق" (جادامر ٢٠٠٤: ٤٤). ويقول كانط إن الفنون الجميلة تفتقر إلى هذه المقدرة. ومن ثم فإن "طبيعة الفن الحقيقية تضار إذا قورنت بالجمال الطبيعى" (جادامر ٢٠٠٤: ٤٦)

(٢) 'الجلال' يشير إلى نوع من الخبرة التى تصيبنا بالرهبة إزاء ضخامة الظاهرة التى نشهدها أو قوتها، ويؤكد كانط هنا خصوصًا مظاهر الطبيعة مثل العواصف العاتية والجبال الهائلة. ومع ذلك فإن الظواهر الهائلة ليست بواعث 'الجلال' الحقيقية. فالذى نواجهه هنا أفكار عقلية: أفكار الكلية المطلقة والحرية المطلقة. وكما يقول بيرنام (د. ت.) [Burham] إن الإحساس بالجلال خبرة تتكون من طبقتين، وهما "التناوب السريع" بين الخوف من 'الشىء الرهيب'، وبين اللذة المحددة فى رؤية الشىء الرهيب وقد غشيته الرهبة هو نفسه:

فنحن نرى فى الأبعاد الهائلة للطبيعة... مدى قصورنا الخاص؛ على الرغم من أننا نجد فى الوقت نفسه، من خلال ملكتنا الذهنية وجود معيار مختلف غير حسى، يتضمن اللانهائية نفسها تحته باعتبارهما وحدة واحدة، وبالقياس إليه يبدو كل شىء فى الطبيعة ضئيلا. وهكذا فنحن نجد فى أذهاننا تفوقًا على الطبيعة حتى فى أبعادها الهائلة... ومن ثم تظل الإنسانية ممثلة فى الإنسان الفرد من دون إذلال، حتى ولو اضطر الفرد إلى الخضوع إلى ذلك الوجود الهائل. (كانط ١٩٥١: ١٠١).

وبناءً على هذا فإن مناقشة الجلال ذات ارتباط وثيق بالنظرية الأخلاقية عند كانط.

(٣) **العلوم النظرية** هى العلوم التى يمكن أن تصفها قوانين دقيقة، وهذه هى المجالات التى تنتمى إليها الفيزياء والرياضيات والميتافيزيقا. والمثل الأعلى للعلم النظرى هو الحكمة النظرية (أو الفلسفية) أى صوفيا (*Sophia*). وهى معرفة علمية تمتزج بالعقل الحدسى. وأما **العلوم العملية** فتتعلق بخير البشرية ومبادئ السلوك القويم. وفيها يضع أرسطو السياسة والأخلاق. والمثل الأعلى للعلوم العملية هو الحكمة العملية: فرونيسيس (*Phronesis*) وهذه، على عكس العلوم النظرية، دائمًا ما تعتمد على السياق، وتتطلب خبرة واسعة بالتفاصيل الدقيقة التى تُكتسب على امتداد سنوات العمر. وأما **العلوم الشعرية أو الإنتاجية** (التقنية) (*techné*) فتتعلق بالوصول إلى نتيجة نهائية، وهذه مجال الحِرَفِ والمهارات، بما فى ذلك الإنتاج الفنى. والمصطلح الرئيسى هنا هو **'الصنعة'** (*poiesis*) أى القدرة أو الإمكانية على صنع شىء فنى.

(٤) المثل الأعلى لحسن الخَلْق والخُلُق (*kalos k'agathos*) يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم التعليم التكاملى (*paideia*). ويقدم ويرنر چيجر (Werner Jaeger) فى كتابه التعليم التكاملى: المثل العليا للثقافة اليونانية (١٩٦٧: ٢٣) وصفًا للتعليم التكاملى قائلا إنه "عملية تربية المرء وتعليمه ليكتسب أحسن تقويم، أى الطبيعة الإنسانية الحقيقية والصادقة". ويمكن فهم حسن الخَلْق والخُلُق فى هذا السياق باعتباره "المثل الأعلى للشهامة فى الشخصية الإنسانية الكاملة، المتناغمة ذهنًا وبدنًا، ذات الثبات والأمانة فى القتال والكلام، وفى الهزل والجد" (١٩٦٧: ٦٢).

(٥) يقول أفلاطون:

والنظام الأحق فى اتباعه... الانطلاق من مظاهر جمال الأرض والصعود فى طلب ذلك الجمال الآخر، باستخدام هذه باعتبارها خطوات فقط، والانتقال من واحدة إلى الثانية، ومن الثانية إلى جميع الأشكال الجميلة، ثم من الأشكال الجميلة إلى الأفعال الحسنة، ومن الأفعال الحسنة إلى الأفكار الجميلة، حتى يصل المرء إلى فكرة الجمال المطلق، فيعرف أخيرًا ما جوهر الجمال. (أفلاطون ١٩٩٣: ٣٣)

(٦) يقول أرسطو:

يخطئ من يزعمون أن العلوم الرياضية لا تقول شيئًا عن الجمال والخير، إذ إن هذه العلوم تقول وتثبت الكثير عنهما... فالأشكال الرئيسية للجمال هى النظام والتناظر والدقة، وهى التى تثبتها العلوم الرياضية إلى حد بعيد. وما دامت هذه (مثل النظام والدقة) عللا واضحة لأشياء كثيرة، فالواضح أن هذه العلوم لابد أن تعالج هذا النوع من المبادئ العِلِّية أيضًا (أى الجمال) باعتباره عِلَّةً بمعنى من المعانى.

(أرسطو، الميتافيزيقا ١٠٧٨ب، مقتطف فى هوفستادتر وقونز ١٩٦٤: ٩٣)

(٧) على الرغم من أن هايديجر (١٩٩٨: ١٥٥-١٨٢) يأخذ على أفلاطون خروجه على الصورة الذهنية للحقيقة باعتبارها كشفًا (*aletheia*) فإن عددًا كبيرًا من المؤلفين يشيرون إلى العلاقة بين تصورى هايديجر وأفلاطون للحقيقة. ويعترف هايديجر نفسه فى أحد مقالاته الأخيرة، وعنوانها "نهاية الفلسفة ومهمة التفكير" (١٩٦٤) بأن "الزعم بالتحول الأساسى لمفهوم الحقيقة (عند أفلاطون)... من الكشف إلى الصواب... زعم فاسد" (هايديجر ١٩٦٤، مقتطف فى دوستال ١٩٨٥: ٧١).

(٨) يقول هايديجر فى أعماله الأخيرة إن الكشف (*aletheia*) ليس مرادفًا للحقيقة بل يحدد الخلفية اللازمة لها، أى إنه "يفتح الطريق" إلى الحقيقة: "إن *aletheia* أو الكشف، الذى يقال إنه فتح الباب أمام الحقيقة، ليس الحقيقة نفسها. هل الكشف إذن أقل من الحقيقة؟ أم يزيد عنها لأنه يقدم الحقيقة أولا باعتبارها الكفاية (*adequatio*) والثقة (*certitudo*)، لأنه من المحال وجود حضور وتقديم خارج مجال الفتح؟" (هايديجر ١٩٧٢: ٦٩).

(٩) يقول كريستيان نوربرج – شولتس، فى معرض حديثه عن هايديجر، إلى أن دور العمارة مساعدتنا على إنشاء علاقة لها معنى مع العالم حتى نفسر العالم ونفهمه:

إن معنى العمل المعمارى... يكمن فى جمع العالم، بمعنى عام نمطى، وبمعنى خاص محلى، وبمعنى زمنى تاريخى، وأخيرًا، باعتباره شيئًا، أى التجلى المجازى لأسلوب من أساليب السكنى بين الأرض والسماء. فالعمل المعمارى لا يوجد فى فراغ بل فى عالم الأشياء والبشر، ويميط اللثام عن العالم على حقيقته.

(نوربرج–شولتس [Norberg- Schulz] ١٩٨٥ : ٣٠)

(١٠) يقول هايديجر إننا لابد أن نميز بين هذه الطريقة الأساسية للفهم وبين أكثر الآراء شيوعًا عن الفهم باعتباره "نوعًا ممكنًا من أنواع المعرفة الممكنة، إلى جانب أنواع أخرى" بحيث يعتبر "مشتقًا من الفهم الأوَّلى الذى يشكل وجود الحضور بصفة عامة" (هايديجر ١٩٩٦ : ١٣٤).

(١١) يشرح ذلك جادامر (٢٠٠٧ : ١٩٨) قائلاً إن الكلمة الألمانية للحاضر (*Gegenwart*) [وكلمة *warten* تعنى الانتظار] تشير إلى أفق المستقبل. "فالمستقبل باعتباره المقبل، هو الحاضر الذى 'ينتظرنا'، وأننا ننتظر. ولكن جميع توقعات المستقبل بالمعنى المعروف تقوم على أساس الخبرة. ومن ثم فإنه فى كل لحظة حاضرة ينفتح أفق للمستقبل، مثلما نجد أن أفق الماضى يمارس نفوذه".

# ببليوغرافيا

Aristotle (2010) *Rhetoric*. New York: Cosimo.
——(2008a) [335 BC:] *Poetics*. New York: Cosimo.
——(2008b) *Metaphysics*. New York: Cosimo.
——(1998) [350 BC] *Nicomachean Ethics*. New York: Dover Thrift Editions.
Aristotle (2010) Rhetoric. New York: Cosimo.
Baumgarten, A. (1735) *Metaphysics*. In: E. Watkins, ed. (2009) *Kant's Critique of pure Reason: Background Source Materials*. Cambridge: Cambridge University Press.
Boitani, P. (2008) "The Folly of Poetry". In: *Comparative Critical Studies* Vol. 5, Iss. 2–3: 125–40.
Burnham, D. (n.d.) "Immanuel Kant: Aesthetics". In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available on-line: www.iep.utm.edu/kantaest/ Retrieved: 17.03.2013.
Davey, N. (2007) "Gadamer's Aesthetics". *The Stanford Encyclopedia of* Philosophy. Winter 2011 Edition. Available on-line: http://plato.stanford.edu/entries/gadamer-aesthetics/ Retrieved: 30.07.2014.
• Dostal, Robert J. 1985. "Beyond Being: Heidegger's Plato". In: *Journal of The History of Philosophy* No. 23: 71–98.
Ebeling, G. (1967) *The Problem of Historicity*. Philadelphia: Fortress Press.
Gadamer, H.-G. (2008) *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
——(2007)*The Gadamer Reader. A Bouquet of the Later Writings*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
——(2004) [1960]. *Truth and Method*. London and New York: Continuum.
——(2002) *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
——(1981). *Reason in the Age of Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
Guyer, P. (2007) "18th Century German Aesthetics". In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available on-line: http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/ Retrieved: 17.09.2013.
Hammermeister, K. (2002) *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
Harries, K. (2009) *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's* The Origin of the Work of Art. New York: Springer.
Hegel, G.W.F. (1964) [1835] "The Philosophy of Fine Art" (Introduction to *Aesthetics. Lectures on Fine Art*). In: A. Hofstadter, R. Kuhns, eds. *Philosophies of Art and Beauty. Selected Readings in Aesthetics*. Chicago: The University of Chicago Press.
Heidegger, M. (2002) *Off the Beaten Track*. Cambridge: Cambridge University Press.
——(1998) *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press.
——(1996) [1927] *Being and Time*. New York: State University of New York Press.
——(1977) *Basic Writings*. London: Routledge.
——(1972) *On Time and Being*. New York: Harper and Row
——(1971) *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper & Row.
Hofstadter, A., Kuhns, R., eds (1964) *Philosophies of Art and Beauty. Selected Readings in Aesthetics*. Chicago: The University of Chicago Press.
Hume, D. (1985) [1757] "Of the Standard of Taste". In: E. Miller, ed. *Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty.
Jaeger, W. (1967) [1939] *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Oxford: Oxford University Press.
Kant, I. (1951) [1790] *Critique of Judgment*. New York: Hafner Press.
Marshall, J.S. (1953) "Art and Aesthetics in Aristotle". In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 12, No. 2: 228–31.
Nietzsche, F. (2010) [1873] "On the Advantage and Disadvantage of History for Life". Available on-line: www.scribd.com/doc/12728754 Retrieved: 12.11.2013.
Nightingale, A. (2004) *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
Norberg-Schulz, C. (1985). *The Concept of Dwelling. On the way to figurative architecture*. New York: Rizzoli.

Pérez-Gómez, A. (2006) *Built upon Love. Architectural Longing after Ethics and Aesthetics*. London and Cambridge, MA: MIT Press.
Plato (2000) [380 BC] *The Republic*. New York: Dover Thrift Editions.
——(1993) [385–80 BC] *Symposium and Phaedrus*. New York: Dover Thrift Editions.
——(1871) [380 BC] *Ion*. Available on-line: http://classics.mit.edu/Plato/ion.html Retrieved: 30/07/2014.
Sachs, J. (n.d.) "Aristotle: Poetics". In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Available on-line: www.iep.utm.edu/aris-poe Retrieved: 14.09.2012.
Scruton, R. (1982) *Kant: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
Vesely, D. (2004) *Architecture in the Age of Divided Representation. The Question of Creativity in the Shadow of Production*. Cambridge, MA: MIT Press.
Weil, S. (1968) *On Science, Necessity and the Love of God: Essays*. Oxford: Oxford University Press.

## لمن يريد الاستزادة

Arthos, J. (2013) *Gadamer's Poetics: A Critique of Modern Aesthetics*. London: Bloomsbury Academic.
Davey, N. (2013) *Unfinished Worlds. Hermeneutics, Aesthetics and Gadamer*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Vattimo, G. (2008) *Art's Claim to Truth*. New York: Columbia University Press.
Young, J. (2001) *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.

## الفصل الثانى والأربعون

# الهرمانيوطيقا والتعليم

**بول فيرفيلد Paul Fairfield**

ليس من المدهش أن تترتب على الهرمانيوطيقا الفلسفية آثار خاصة بالتعليم، نظرًا للدور الرئيسى الذى توليه كتابات هانز-جورج جادامر للفهم والتفسير وكذلك للحوار وللثقافة (*Bildung*). وإذا لم يكن جادامر قد قدم فلسفة كاملة التفاصيل للتعليم، فإنه ألمح إلى عدة أفكار مهمة من شأنها إفادة من ينظر فيها، أو ربما من يعيد النظر فيها، من أصحاب النظريات فى هذا المجال، وبخاصة أولئك الذين يسعون إلى العثور على بديل عن النزعة 'العلمية المفرطة' المشتركة السائدة حاليًّا فى جانب كبير من خطاب التعليم. والمفكرون من رجال التعليم الذين يريدون الاستمساك بالفكرة القائلة بأن الجامعة ليست مجموعة من المدارس المهنية، ولا هى شركة، بل هى نوع من المؤسسات المختلفة جوهريًا والتى تتميز بمنطق فريد وروح خاصة، يطلبون أسلوبًا لتصور ذلك نظريًّا بحيث يتجاوز النظم التجريبية والاقتصادية. وهذا هو الجانب الذى قد تمد الهرمانيوطيقا لهم فيه يد العون، لا باعتبارها مجرد تذكير بالمثل العليا العريقة بل باعتبارها نهجًا ظاهراتيًّا ثريًّا للتفكير حول طبيعة التعليم الجامعى وأهدافه.

ما معنى أن تكون متعلمًا بأول معنى أساسى للفظ؟ معناه أن يتلقى المرء نوعًا معينًا من التعليم، ولكن ما نوعه، وما وسائله، وما غايته إن كانت له غاية؟

إذا نظرنا إلى الموضوعات التى تنسحب آثارها على التعليم فى كتابات جادامر وجدنا ثلاثة موضوعات بارزة الأهمية، وهى الحوار، والثقافة، وما أطلق عليه جادامر تعبيرًا اقتبسه من ڤيلهلم فون همبولت (Wilhelm von Humboldt) ابن القرن التاسع عشر، وهو "العيش بالأفكار"، وسوف أناقش كلا من هذه الموضوعات ولو بإيجاز فيما يلى. وتوجد أفكار أخرى فيما كتب عن الهرمانيوطيقا ولها آثارها الخاصة بالتعليم، كما توجد بطبيعة الحا مادة تزيد كثيرًا عما أستطيع أن أتناوله هنا، ولكن ربما يكون هذا كافيًا باعتباره نظرة شاملة.

## الحوار

يحظى مفهوم الحوار بأوفى معالجة ظاهراتية له فى كتاب **الحقيقة والمنهج**، ولكن عددًا متزايدًا من المفكرين، من بينهم بعض فلاسفة التعليم، قد أولوا هذه الفكرة، بصورة ما، اهتمامًا رئيسيًّا فى العقود القليلة الماضية. ويبرز بصفة خاصة كتابان هما **تعليم المقهورين** الذى كتبه پاولو فرير (Freire) **والحوار فى التدريس** الذى كتبه نيكولاس بيربولز (Burbules) من بين المحاولات التى بُذلت لتحديد الآثار المترتبة على الحوار للتعليم، ففى هذين الكتابين لا يبدو الحوار فى صورة التقديم المباشر للمعلومات بل باعتباره ممارسة تبادلية مبنية إلى حد ما على الجدل الأفلاطونى (انظر فرير ٢٠٠٤) وبيربولز ١٩٩٣). ولكن أيا من هذين الكتابين لا (ولا حركة التعليم النقدية التى ينتميان إليها) يتضمن تحليل جادامر الدقيق الذى قد يتمناه المفكرون الهرمانيوطيقيون. ومن المقطوع به أن كلمة الحوار نفسها أصبحت شائعة فى دوائر التعليم، على الرغم من الغموض البارز الذى تتسم به، كما هى حال التصورات الشائعة بصفة عامة. ترى ما النموذج الحوارى الذى يرتبط بما يحدث، أو ما عساه أن يحدث، فى قاعة الدرس الجامعية؟ هل يمكن وصف ما يحدث فى مثل تلك القاعة بأنه حوار؟ هل يمكن ذلك على ضوء التفاوت السائد بصورة تقليدية، وربما بالضرورة،

بين المعلمين والطلاب، بل وإزاء الحقائق المؤسسية التى تبتعد بعدًا شاسعًا عن فن المحادثة الذى مارسه سقراط أو وصفه جادامر، إن لم تكن مضادة له؟

ما معنى الحوار الذى يُمارس فى التعليم؟ الواقع أن جادامر يرى أن الحقائق البارزة للمحادثة تنحصر أساسًا فى أمرين: التبادل والصراحة. فهو يرى أن التصور الهرمانيوطيقى للتعليم، مهما يكن، تعليم للتفكير، وهو يرى ذلك لا باعتباره حيازة مباشرة للمعلومات بل بصفته أساسًا شأنًا لغويا، قائلا:

> إننا نفكر بالألفاظ. ومعنى التفكير أن تفكر بينك وبين نفسك، والتفكير فى شىء بينك وبين نفسك أن تقول شيئًا ما لنفسك. وأعتقد أن أفلاطون كان على حق تمامًا حين قال إن جوهر الفكر هو الحوار الباطن بين النفس وذاتها. وما هذا الحوار، فى حالة الشك والاعتراض، إلا تجاوز نفس المرء والعودة إليها، أى إلى أفكار المرء الخاصة ووجهات نظره الخاصة. (جادامر ٢٠٠٦: ٥٤٧)

وما الفكر الإنسانى نفسه إلا "هذا الحوار اللانهائى مع الذات"، ويمكن القول بأن تعليم التفكير عملية تدريجية "للنمو إلى النضج داخل هذه المحادثة الباطنة مع أنفسنا، وهى التى تتزامن دائمًا مع توقع المحادثة مع الآخرين، وإشراك الآخرين فى المحادثة مع أنفسنا" (جادامر ٢٠٠٦: ٥٤٧). ففى هذه المحادثة "يبدأ العالم فى الانفتاح وتحقيق النظام فى جميع مجالات الخبرة" حيث نفهم المعانى ونتبين الحقائق (جادامر ٢٠٠٦: ٥٤٧). ولا تتحكم أية تقنية فى هذا الفن، ولا يستطيع تعليم تجريبى "قائم على الأدلة" أن يخبرنا كيف يحدث ذلك، أو كيف يقاس نجاح ذلك الفن، فالواقع أنه لا مناص من الممارسة ومن تكوين العادة، شأنه فى ذلك شأن أى فن وأية مهارة. ففى التعليم يكتسب الطلاب عادة الحصول على المعلومات وأيضًا عادة طرح الأسئلة ومتابعة إجاباتها بالصبر والإصرار، وعادة بالإصغاء والتمييز، والحكم والنقد

والتخيل، وغير ذلك من المهارات المعرفية التى تقاوم جهودنا للتوصيف والتصنيف. والحوار نفسه فن لا يحكمه أى منهج، سوى الجدل القائم على السؤال والجواب. وقد أكد جادامر أولوية فعل طرح الأسئلة فى هذا الفن، لأن ذلك هو الذى يستطيع الكشف عن الشيء الذى نريد أن نعرفه، وهو أيضًا لا ينفصل عن البصيرة باعتبارها حادثًا.

ويقول جادامر "ربما كانت الطبيعة الحقيقية للفكرة المفاجئة أقل شبهًا بالحل الذى يجيئنا كأنه حل لغز من الألغاز وأكثر شبهًا بالسؤال الذى يخطر ويتجلى لنا فيجعل الإجابة ممكنة. أى إن كل فكرة مفاجئة تتسم ببناء سؤال من الأسئلة" (جادامر ٢٠٠٦: ٣٦١). وليس فن التفكير إلا فن طرح الأسئلة، فن إدراك ما يحتاج إلى التساؤل عنه وصوغ السؤال الذى يؤدى إلى تجلى الأمر.

وما يشير إليه جادامر باعتباره هيكل اللعب الذى تتسم به اللغة يعنى تطارح الأسئلة والأجوبة، وهو الذى يميز المعرفة بصفة عامة، قائلا "إن المعرفة جدلية من القاعدة إلى القمة" بمعنى أنها تظهر من حركة القول والرد عليه، وهى التى تنتمى إلى كل محادثة حقيقية (جادامر ٢٠٠٦: ٣٥٩). فالتبادل والمساواة يُميزان العلاقة بين المتحادثين تمييزًا أساسيًّا، فهى عملية لا يسيطر عليها أحد سيطرة كاملة، بما فى ذلك الأستاذ فى السياق التعليمى. وإذا كان دور الأستاذ يتضمن قضية إعلام الطلاب ببعض الأمور، وهى قضية مهمة، فإن دوره لا يُعْنَى بدور الخبير بل بدور من ينظر مع الطلاب فى مشكلة أو سؤال معين، كما عبر عن ذلك چون ديوى (Dewy) مرات كثيرة. ويبدو الأستاذ، من هذه الزاوية، أقل "تلقينًا" لهم بما يعرفونه من توجيه المحادثة وجهة مثمرة وذات قيمة تعليمية. والمساواة بين المتحدثين ليست مساواة فى المعرفة بل فى حرية الأساتذة والطلاب فى طرح الأسئلة وقول ما يشاءون، والالتزام بالدفاع عن إجاباتهم.

ولكن مفهوم الحوار يتحول إلى تمجيد زائف إما حين يصطبغ بصبغة سياسية صريحة، كما يحق لنا فعلا أن نصف موقف فرير، وإما حين يصبح شعارًا أجوف. فالمحادثة، كما يتصورها جادامر ليست جهدًا ماركسيًّا لرفع مستوى الوعى، ولا هى اليوتوپيا التى يصورها العقلانى، وليس هيكلها المؤسسى حالة كلام مثالية بل قاعة الدرس فى الجامعة الحديثة. وينبغى ألا ننسى أن ذلك موقع لصراع متعدد الوجوه، وهو صراع أفكار بأوضح معنى، ولكنه صراع ينشب أحيانًا فيما بين الطلاب أنفسهم (ففكرة التنافس للحصول على أعلى الدرجات لا تزال ذات جذور عميقة عند كثير منهم) وبين واضع الدرجات ومن يُقَيَّمُ عملُه بالدرجات، بل إنه صراع باطنى فى خبرة الطلاب بين ما يخضع للتشكيل منها، وبين من يتولى هذا التشكيل. والثقافة (*Bildung*) نفسها ليست عملية خالية من الصراع والنضال ويصدق هذا القول على الحوار. وعندما قال چان فرانسوا ليوتار (Lyotard) "إن من يتكلم يكافح" كان يعنى أن تقديم فكرة يعنى المخاطرة بالقيام بحركة داخل اللعبة اللغوية حسب تعريف ڤتجنشتاين، وإذا كان الهدف من ذلك لا يتمثل فى الفوز على وجه الدقة فإنه يتمثل فى اكتساب تأييد شريك أو خصم فى المحادثة (ليوتار ١٩٨٤: ١٠). فالحوار موقع صراع، وإذا كان ليوتار قد بالغ بعض الشيء فى تأكيد هذه المسألة، وكان جادامر لم يؤكدها التأكيد اللازم على الأرجح، فإنها لا تزال جانبًا من جوانب هذه الممارسة سواء وقعت داخل قاعة الدرس أو خارجها. فالتفكير معناه المشاركة فى المحادثة، أى فى مجال من مجالات المعرفة واللعب بمعنى الكلمة الذى تفيد ظلاله لا الانطلاق بلا هدف بل التبادل الجدلى.

فلننظر بإيجاز فى مسألة المناقشة فى قاعة الدرس، وهى التى طالما وُصِفَتْ بأنها جانب لا تقدر قيمته من جوانب التعليم الجامعى فى أى مجال من مجالات العلوم الإنسانية وربما خارجها أيضًا. القاعدة التى يراعيها عدد كبير من المعلمين تتضمن محاولة تخصيص جانب من الوقت المخصص للدرس، للمناقشة بعد انتهاء فترة

المحاضرة 'الرسمية'، وربما خُصصت لها درجات محدودة. وعادة ما يكون طول الفترة متوسطًا - ويتفاوت فى الغالب ما بين المحاضرات وحلقات البحث - ولا تبدأ إلا بعد الانتهاء من "المادة العلمية" الأساسية. وعادة ما تتخذ شكل فترة أسئلة وأجوبة بسيطة، وإن كانت أحيانًا ما تقارب شكل المحادثة الفعلية، أو قل إن ذلك ما يرجوه الأستاذ. ولا يتحقق هذا الرجاء حينما لا يدرك الطلاب قيمة الحوار، أو إن كانت أعدادهم أكبر مما ينبغى، أو إن أقعدتهم رهبة الموقف، أو عندما لا يقوم المعلمون بتشجيعه من خلال توقع قيامهم أنفسهم بالتشكيك فى النصوص أو الأفكار التى يدرسونها وفى زملائهم من الطلاب أيضًا. فالمرء يتعلم المشاركة فى الحوار بالمشاركة فى الحوار وبمشاهدة الأستاذ أثناء الحوار، وليس هذا ولا ذلك بالأمر اليسير، إذ لا توجد تقنية تربوية ولا تكنولوجيا تعليم تغرس الكفاءة الحوارية، ولكن الدربة مفيدة.

ولمثل هذا الحوار عدة شروط، أولها وجود بيئة فكرية يتمتع فيها الطلاب والأساتذة بالحد الأقصى من حرية اختيار الموضوعات التى يدرسونها وتقديم الآراء والانتقادات والأسئلة، دون أن يخشوا ملامًا، خصوصًا عندما تكون هذه الآراء مضادة للاتجاهات الفكرية الشائعة، وثانيها ألا يكون عدد الطلاب فى قاعة الدرس كبيرًا إلى الحد الذى يجعلهم، بالضرورة فيما يبدو، يتخذون وضع المشاهدين، وثالثها الافتراض المسبق بأن يضرب الأساتذة المثل على الأسلوب الصحيح للسلوك فى عالم الأفكار، فيظهرون الفضائل الفكرية لسعة الأفق، والتعقل، والانضباط وما يتعلق بهذا من القيم. ورابعها الافتراض المسبق بأن يُعَلَّمَ الطلاب إدراك قيمة الحوار، وغرس إرادة التواصل فيهم بمعناها الحافل. وهذا الشرط الأخير يبرر تأكيدنا أن إرادة التواصل، التى تتضمن إرادة الاستماع المهمة إلى جانب إرادة الكلام، لا تتمتع فيما يبدو بوجود هانئ فى الأحوال التعليمية والثقافية التى نواجهها الآن. فمن الحقائق الأولية، والجديرة بالذكر على بساطتها الشديدة، أن الاستماع شرط مسبق أساسى

لقول شيء حصيف، ولكن مجتمعنا، إن كان لى أن أقدم ملاحظة ما، ليس مجتمعًا من السامعين. والتعليم الحوارى له شروط أخرى، بطبيعة الحال، ولكن فلتكف هذه القائمة القصيرة.

## الثقافة

كان مشروع جادامر فى القسم الأول من كتابه **الحقيقة والمنهج** يتضمن استعادة العلوم الإنسانية لبعض المفاهيم التوجيهية فى التقاليد الإنسانية، ومن بينها مفهوم لا يصعب إدراك آثاره فى التعليم. كان مفهوم (*Bildung*) أى الثقافة، قد نشأ فى التصوف القروسطى، واتخذ سبيله إلى داخل المثالية الألمانية الحديثة، فى كتابات يوهان جوتفريد هيردر (Herder) وفيلهلم فون همبولت (Humboldt)، وج. و. ف. هيجيل، خصوصًا قبل أن يتعرض لشيء من التدهور فى أوائل القرن العشرين. وكان سوء السمعة الذى أصاب هذه الفكرة يرجع إلى اقترانها فى أعين الكثير بنوع من العجرفة الثقافية والفكرية، إذ أصبح عدد كبير من الناس يعتقد أن الثقافة تنتمى إلى الأغنياء والنخبة، على الرغم من أن ذلك لم يكن معنى المصطلح فى تقاليد المذهب الإنسانى، ولم يكن ذلك على الإطلاق مقصد الفلاسفة الذين أوردنا أسماءهم للتو. فالمصطلح يشير إلى 'أسلوب حياة' ينتمى إلى كل إنسان، وإذا كان يرد داخل المؤسسات التعليمية وخارجها فذلك بسبب أهميته الخاصة لما يحدث فيها. ففى إطار 'الثقافة' لا نسعى إلى تحقيق نتيجة نهائية معينة، أى "أن يصبح المرء مثقفًا"، أو "ذا فكر وسلوك راق"، بل إننا، بتعبير هيردر، "لا نرتقى إلى مصاف الإنسانية إلا من خلال الثقافة" (مقتطف فى جادامر ٢٠٠٦: ٩). والكلمة تفيد حدوث شيء لا تحقيق غاية، وإذا كانت ترمى إلى 'تحويل الذات' فإنها لا تمضى فى اتجاه مفرد بل ترمى إلى التنمية العامة لا لمواهب بعينها فقط بل أيضًا لطاقات ذهنية تجعل المرء يتجاوز الكيان المباشر للذات وينطلق إلى تصور معين للعالمية. يقول همبولت: "عندما نقول بلغتنا

(*Bildung*) فنحن نعنى شيئًا رفيعًا وباطنًا ألا وهو التوجه الذهنى الـذى ينطلـق مـن المعرفة والإحساس بالجهـد الفكـرى والخلقـى الـشامل، ويتـدفق فى تنـاغم لتكـوين الحـساسية والشخـصية" (مقتطـف فى جـادامر ٢٠٠٦: ٩). ويـشير أحـد البـاحثين المعاصرين إلى ذلك بصفته "حالة اكتساب النضج التى تتجلى فى موقف تَلَقٍّ انعكاسى لتحدى الخبرة الذى يستمر طول العمر"، وهو موقف "يتشكل من الاشتباك مع العالم وشئونه، وتحافظ عليه الحركة المستمرة التى يقتضيها انفتاحه عـلى الخـبرة" (ديـقـى ٢٠١١: ٤٦). وهكذا فإن الثقافة بهذا المعنى أسلوب وجود لا يهدف إلى شىء خارج ذاته، وتغذيه الخبرة بما يختلف عنه.

ويستشهد جادامر بفكرة معينة عن الثقافة معربًا عن موافقتـه عليهـا وهـى التـى تقول إنها انطلاق المرء من الحال الطبيعية الحاضرة للإنسان ابتغاء تنمية طاقات فكرية أرفع، فالمرء "فى هذا المجال، ليس بطبيعته ما 'ينبغى أن يكون'، ومن ثم فهو يحتاج إلى الثقافة" (جادامر ٢٠٠٦: ١١). وتعبـير 'مـا ينبغـى أن يكـون' عنـد هيجيـل يعنـى 'الارتقاء إلى مستوى التعميم' حيث يشير ذلك إلى الخطوات الحيوية لتجـاوز الـذات فى ظروفها المباشرة واكتساب فكرة تشارك فى عالمية عليـا. ويتحقـق ذلـك، إن أخـذنا مثال هيجيل، فى العمل، أى إن هذا الشكل من النشاط يؤدى إلى انضباط حيـاة المـرء بسبب المهمة التى يؤديها وتشكيله وفق هذا الأداء. ويقول جادامر "إن من يتخلى عن هذه الخصيصة"

> لم يتشكل بعد، مثلما يرخى المرء الزمـام للغـضب الأعمـى بـلا حـدود فينفلت عياره. ويبـين هيجيـل أن مثـل ذلـك الرجـل يفتقـر إلى طاقـة التجريد، أى إنه لا يستطيع تحويل بصره عـن نفـسه نحـو شـىء عـام، وهــو الــذى يتـشكل وجــوده الخــاص منــه بحــدوده ومعــايبره. (جادامر ٢٠٠٦: ١١)

فالعمل يغرس القدرة على التجريد وينميها، بمعنى أن المرء حين يعمل على تحقيق شيء فإنه يشكله على ضوء فكرة قائمة لديه، وبذلك فإنه في الوقت نفسه يشكل ذاته. فالعمل يتطلب نسيان الذات والتغلب عليها في سبيل أداء المهمة، وهي الغرس والتنمية للحساسيات التي تحول الفرد وتهبه إحساسًا بذاته. فالطلاب عند إعدادهم لممارسة مهنة معينة على سبيل المثال يكتسبون نطاقًا من المهارات والعادات التي تنقلهم من حضورية اهتماماتهم ورغباتهم إلى حيث يتحولون إلى إدراك معنى كون المرء محترفًا في مجال من المجالات. وعندما يصبح المرء مؤرخًا فإنه يرقى إلى مستوى التعميم بهذا المعنى، فالطالب يكتسب تصورًا عامًّا عن ماهية المؤرخ، وشكل العمل الذي يقوم به، وما يتطلبه تحقيق ذلك، وما الطاقات الفكرية، وعادات العمل وغيرها مما يحتاج إلى الغرس والتنمية، ونتيجة هذا كله أن يصبح ذاتًا مختلفة. ويجوز لنا أن نقول إن المرء يصبح خادمًا من نوع ما، ويجهز نفسه لإطاعة الطلبات التي تقدمها كل مهنة، ولكن ليس بالمعنى الذي يفيد مجرد الانصياع والالتزام. فالمرء يحول مهنته إلى مهنة خاصة به، في أثناء تعلمنا شق طريقنا بشأن لغة ما أو أي بُعْد من أبعاد عالم الحياة، وهكذا نصبح أنفسنا في الوقت الذي نتعلم فيه خدمة شيء يتجاوز نطاق ذواتنا.

الثقافة تتطلب الابتعاد عن المعطيات، والتوجه نحو ما هو عام وعالمي، وأن يألف المرء الإقامة في عالم لم يكن في البداية مألوفًا لديه. ويشير هيجيل إلى هذا باعتباره "الانتقال الأساسي للروح" أو التوجه الجوهري للذهن. ويقول جادامر "تعرف المرء على ذاته فيما هو غريب عنه، وإحساسه بالألفة فيه، هو الانتقال الأساسي للروح التي لا يتكوَّنُ وجودها إلا من العودة إلى ذاتها من عند الآخر" (جادامر ٢٠٠٦: ١٣). والانتقال نفسه أي "تجاوز المرء لحاله الطبيعي" يميز اكتساب لغة وثقافة، فمهمة عمر الإنسان التي تكمن في اكتساب الألفة بعالم ما هي نفسها العامل الذي يشكل ذاته (جادامر ٢٠٠٦: ١٣). إنها حركة صعود ليس فقط من الجهل إلى المعرفة بل أيضًا من الخصوصية إلى العمومية، أي من الطبيعة إلى الثقافة، ومن الفجاجة إلى النضج. وهذا

تشكيل يحدث من خلال تشكيل العادات، وتوسيع الآفاق، والانفتاح على أفكار مهما يكن مصدرها وقبولها. وفى هذا الانتقال لا تقتصر التنمية على عقلنا بمفهومه الضيق، بل تشمل نطاقًا من الطاقات أشار إليها جادامر باسم الحواس. وهكذا فإن "من يتمتع بالحاسة الجمالية يعرف كيف يفرِّق بين الجميل والقبيح، وبين ارتفاع الجودة وانخفاضها"، على نحو ما يكتسب دارس الفلسفة يسرًا فى التعامل مع المفاهيم، وإحساسًا يهديه إلى التمييز بين الفكرة المقبولة الجديرة بالمتابعة وغيرها مما يمكن أن ينبذ (جادامر ٢٠٠٦: ١٥). وما يسمى المنطق الشائع أيضًا لا ينحصر فى مجرد الإحاطة ببعض المعلومات بل يكمن فى حساسية عملية وحُكْمٍ يشارك فيه أفراد أية جماعة تاريخية وحِسٍّ مشترك بين هؤلاء الأفراد. ويقول جادامر "وهكذا فإن الوعى المتعلم أو المثقف لديه بالفعل قدرًا أكبر من هذا الحس"، أى كيف يؤدى العمل، وكيف يرى المطلوب، وكيف يشكل التمييز والحكم، وكيف يستجيب لأية أحوال نصادفها (جادامر ٢٠٠٦: ١٦). وللمرء أن يقول إن البناء الأساسى للثقافة هو جدلية المغامرة والعودة. فالتعلم مغامرة لركوب المجهول والغريب، أى إنه عمل يتضمن مخاطرة، ويمكن أن يقوم فيه 'الآخر' بدور ثانوى على أحسن تقدير. وتتبع ذلك العودة إلى المألوف، ولكن العائد لم يعد النفس التى كانها من قبل. وإذن فإن التعليم عامل تحويل بهذا المعنى، فهو يشكل النفس فى حركة جدلية طول العمر، ولا يكاد يختلف عما أسماه ديوى 'النمو' (انظر خصوصًا ديوى ١٩٨٠).

وهذا التصور للتعليم الذى يضع الثقافة فى المركز تترتب عليه آثار بعيدة المدى. فأول ما يهمنا فى التعليم لا يتمثل فى اكتساب المعلومات أو أية نتيجة ملموسة أخرى بل فى طرح الأسئلة. وإذا لم تكن أية تقنية تربوية قادرة على تعليمنا كيف نطرح الأسئلة – ولا نعنى بها أية أسئلة وكل أسئلة ولكن الأسئلة المنتجة القادرة على إخراج الأشياء من مكامنها – فكيف نتعلم طرح الأسئلة؟ والإجابة تقول إن السبيل هو الممارسة أو اعتيادنا الاشتباك مع الأفكار – وقصارى القول إننا نتعلم أن نطرح

الأسئلة من خلال طرح الأسئلة – أى إننا نتعلم بالأداء وذلك أصعب مما يمكن أن نتصور. إذ يغذو ذلك انفتاحنا على غير المألوف، والمهمة العسيرة المتمثلة فى التوافق الدقيق معه، إذ تربط الألفة ما بيننا، بحيث نشعر بالألفة معه.

## العيش بالأفكار

يقول جادامر إن الهدف الأساسى للجامعة خلق بيئة يستطيع الأساتذة والطلاب فيها فيها "العيش بالأفكار" بالمعنى الذى أضفاه همبولت على العبارة. كان همبولت يرى أن البحث العلمى هو الذى يحدد رسالة الجامعة، أكثر من أى اعتبار مذهبى أو نفعى، وهى رسالة يشارك فى أدائها الطلاب بقدر ما يشارك معلموهم فيها. وكان رأى همبولت، حسبما رواه جادامر فى مقال له بعنوان "فكرة الجامعة.. أمس واليوم وغدًا"، أن "الحرية، التى شَكَّلَ الكفاح فى سبيلها مصير الإنسانية فى هذا العالم التاريخى، كان من المفترض أن يصبح تحقيقها ممكنًا بصفة خاصة من خلال 'العيش بالأفكار' فى الجامعة" (جادامر ١٩٩٢: ٤٨). وإذا كانت مهمة إعداد الدارسين لممارسة حياتهم العملية ذات أهمية واضحة للجميع، فإن رسالة الجامعة ليست مقصورة على ذلك، ولكنها تتمثل فى "اكتشاف التوازن بين واجب إعداد الطلاب لمزاولة المهن المختلفة، وبين واجب التعليم الذى يكمن فى جوهر البحث العلمى وممارسته" (جادامر ١٩٩٢: ٤٩). ومن العوامل المهمة هنا الحفاظ على مسافة معينة بين الجامعة والحياة العملية، بمعنى حب الأفكار لذاتها وطلب الفهم لذاته. وما أيسر إدراك معنى ذلك فى حالة الأساتذة، فإن دورهم فى المؤسسة وفى الثقافة بوجه عام لا يقتصر على التدريس بل الإسهام فى مجالات المعرفة على اختلافها من خلال البحث العلمى، وهذا نشاط يمكننا أن نتوقع من الطلاب أيضًا أن يضيفوا إليه شيئًا من عندهم أو أن يستعدوا لفعل ذلك. فمهمة الطالب، حسبما عبر عنها جادامر، أن "يعثر على مساحة ينعم فيها بالحرية"، ومعنى ذلك اكتشاف مكان يمكن أن يصوغ فيه

أفكاره الخاصة وأن يتابع الأسئلة التى تمثل أهمية حيوية للمرء فى نطاق ارتباطه بأقرانه (جادامر ١٩٩٢ : ٥٩). وكان يعتقد أن قلب التعليم الجامعى وروحه يكمنان فى الألفة مع عالم الأفكار.

فلننظر فى هذا الأمر بعمق أكبر قليلا. ما معنى أن "يعيش" المرء بالأفكار أو بـأى شىء آخر؟ إن الذى نعيش به مألوف، ليس فقط بالمعنى المشهور للمعلومات فقط بل أيضًا بصفته أسريًّا، أى إنه يتماهى مع ماهيتنا. والألفة بمكان معين تعنى السكنى فيه بمعنى أنطولوچى عميق، فى عالم من المعانى التى يشارك المرء فيها آخرين لا يرتبطون وحسب به بل يتمتعون بصلات حميمة معه. وموطن السكنى موقع لدلالات مشتركة، ومعرفة مشتركة، وصراع مشترك، وإذا كان من المشهور أن أمثال هذه الصراعات يمكن أن تؤدى إلى انقسامات حادة، فإن المرء يرى تحت الانقسامات فى العادة روحًا مشتركة تتسم بالعمق وقدرتها على التكوين المتبادل. فحتى حين ينفصل التفاح عن الأشجار التى سقط منها، يندر أن يعتبر الجانبان غريبين بمعنى حقيقى، والذى نعيش به يشكلنا، ومن المبالغة أن نقول إنه ماهيتنا، ولكن هذه المبالغة طفيفة إلى حد أبعد مما نتخيل. والعيش بالأفكار، سواء كنا نتكلم عن شىء يحدث فى داخل الجامعة أو يتجاوزها، لا ينفصل عن الثقافة. فالأفكار التى نعيش بها، والأسئلة التى نتابعها فى العادة، والحقيقة التى ننشدها، كل ذلك يشكل الروح تشكيلا ما. فما دام جانب كبير من ماهيتنا تحكمه عادات الفكر والإحساس والفعل، فلعل المعلمين والطلاب أيضًا ينظرون جادين فى عادات التفكير التى تتبناها الجامعة المعاصرة، سواء كانت تؤدى إلى بث الجسارة فى الأذهان، أو توسيع الآفاق، أو تتعهد التفكير الحر أو تسمح بأشكال جديدة من الصحة أن تحل محل ضروب الصحة الغابرة.

ويسوق چان جروندان مثالا توضيحيًّا لهذه المسألة بقص قصة تعود إلى عهد تلمذة جادامر نفسه، قائلاً:

> قابل جادامر أستاذه ذا النفوذ الهائل، مارتن هايديجر، الذى كان قد ظفر بشهرة كبيرة، فى الفصل الدراسى الأول، فصل الخريف، فى جامعة

فرايبورج عام ١٩٢٣، وفى الصيف التالى دعا هايدِيجر جادِامر وزوجته لقضاء أربعة أسابيع فى كوخه الخاص فيما يسمى الغابة السوداء، وكان يعقد معه حلقات دراسية خاصة عن أرسطو. ولم يكن هذا الشكل التعليمى استثناءً من القاعدة فى الجامعة الألمانية العريقة، إذ كان أساتذة الجامعة، بغض النظر عن واجباتهم التعليمية الرسمية، يشكلون مجموعات خاصة للقراءة والمناقشة، ويدعون إليها أكبر تلاميذهم موهبة. وكان جادامر يشارك فى عمل الكثير من هذه المجموعات، حيث اكتسب بالقطع علمًا أكثر مما اكتسبه فى قاعات الدرس (وقد ذكر مرة أخرى فى عام ١٩٩٩ أن التعليم لا يقتصر مصدره على الأساتذة بل إن له روافد عند رفقاء الدرس) كما أقدم هو نفسه على تشكيل مثل هذه الحلقات عندما أصبح أستاذًا. (جروندان ٢٠١١: ٧-٨)

وإذا كان العيش بالأفكار لم يعد يتخذ هذا الشكل الشخصى، بطبيعة الحال، فإن فكرة تلاقى الأساتذة والطلاب فى البحث العلمى، على أساس مشترك، فى "مساحة الحرية" التى هى الجامعة، لا تزال المبدأ الذى يبث الحياة فى هذه المؤسسة. إنه مبدأ يعارض ضيق الأفق الناجم عن مذهب 'الإدارة' والتوجه 'النفعى'، ويحثنا على الحفاظ على انفساح أفق التعليم حتى تتمتع حياة الذهن بالحرية التى يمكن أن تسمح بها حقائق الواقع فى الحياة المؤسسية. والعقبة التى تشكلها حقائق الواقع المذكورة عقبة كأداء، وتتضمن كل شيء من حجم الجامعة وبيروقراطيتها، إلى نسبة الطلاب إلى الأساتذة، إلى احتلال منطق السوق للتعليم، وشتى ضروب الترهات الكثيرة التى تغص بها هذه المؤسسة. لا يوجد مجال عملى أشد تعرضًا للتطفل أو التدخل – من جانب الحكومة والتيارات الاجتماعية والاقتصادية – من التعليم، ولكن، وعلى الرغم من هذا، فإننا لا نزال قادرين بل ولا يزال علينا أن نقاوم الكثير من الضغوط التى تؤثر فى الجامعة وفى البحث العلمى الذى يجرى فيها. واكتساب العلم – أول

الأهداف الأساسية للطلاب – يعنى بناء الألفة مع عـالم الأفكـار، أو مـع أيـة أفكـار تسود مجال البحث الذى يختاره المرء، كما يعنى أن يـتعلم المـرء الإصـغاء إلى الأفكـار، وهو ما يعنى أكثر من الإحاطـة العلميـة، أى إدراك طبقـات الـدلالات والاسـتجابة بذكاء إلى ما يسمعه المرء. فالألفة المكتسبة فى دراسة التاريخ مثلا تعنى أن يستمع المـرء إلى التاريخ، وأن يكتسب الحس التاريخى، وهو لا يقتصر على فهـم "مـا حـدث" بـل يتضمن معرفة الحال التى كانت قائمة فى حقبة من الحقب، وما كان ممكنًا فى ظلها، وما كانت تعنيه للمقيمين فى إطارها. فدارس التاريخ يكتسب فهمًا بالقضايا المثارة فى زمن معين ومكـان معـين، والإدراك لطـابع العـيش فى تلـك الحقبـة، ومـن كـان أولئـك المعاصرون لها. والحس التاريخى لا يُكْتَسَبُ فقط من المعلومات، بل من التعود أيـضًا، أى اكتساب عادة طرح الأسئلة، والقراءة والكتابة حول عـصر معـين، بالتعـاون مـع الأقران. والعثور على مساحة الحرية المذكورة يعنى، من وجهة نظـر الطالـب أن يعثـر على برنامج درجة علمية، ويـصاحب أسـاتذة المـادة، والرفقـاء مـن الطـلاب، وهـى العوامل التى تسهم جميعًا فى تمكينه من التمتع باللون المذكور من الثقافة. وأما "نواتج التعليم" المذكور فتمثل فكرة طارئة وكثيرًا ما لا تكـون لهـا علاقـة بالموضـوع إن كنـا نعنى بهذا التعبير أية نتائج ملموسة يمكن قياس نفعها إذا انتقلـت إلى الـسوق. ومـن المشكوك فيه إمكان اشتمال 'النواتج' المذكورة على اكتساب الحس التـاريخى والقـدرة على الإصغاء، ولكن الاكتساب يشغل موقعًا جوهريًا فيما ينبغـى لـدارس التـاريخ أن ينميه ويرعاه حتى يصل إلى مرتبة 'المتعلم' فى هذا المجال. ولن يختلف ما نقولـه عـن دارس الفلسفة، الذى يتضمن تعليمه أيضًا كـمًّا كبـيرًا مـن المعلومـات حـول عظـماء المفكرين فى الماضى والحاضر، ولكنه يكتسب أيضًا شيئًا له أهمية أساسية أولى، ألا وهو الطاقة على الاستماع إلى الأفكار ومتابعة المسائل الفلسفية متابعة دقيقة بحكم العـادة، وهذه طاقة مكتسبة. والدارس هنا يألف عالم المفاهيم، إذ يستطيع أن يميز بين الحجج ليس فقط من زاوية صحتها أو خطئها، بل أيـضًا مـن زاويـة قـدرتها أو عجزهـا عـن

الإقناع، وأن يمارس الحكم والابتكار فى هذا المجال المعرفى. أما إن كان من الممكن أن ينتج من هذا أى شىء فى المجال التجريبى المحض وبالمعنى الاقتصادى السائد حاليًّا فأمر مستبعد، ولكن هدف العيش بالأفكار فى مبحث علمى مثل هذا هو تنمية القدرة المكتسبة من التعليم على طرح الأسئلة والتفكير خارج حدود النفع.

يقول جادامر "إننا نحتاج إلى إعادة النظر فى هذا التعارض المستمر بين المهمة التعليمية للجامعة وبين ما يتوقعه المجتمع والدولة من نفع عملى له" (جادامر ١٩٩٢ : ٤٩)، فهو تعارض مثقل باعتبارات اقتصادية وأيديولوجية ترجح كفة الميزان ضد 'الفضائل' الفكرية التى تتحدث الهرمانيوطيقا عنها، وضد المزايا غير الملموسة للتعليم التى أدت به إلى صورته الحالية. والهرمانيوطيقا الفلسفية تفتح لنا طريقًا للتفكير عبر هذا التضارب من شأنه الإبقاء عليه لا التغلب عليه من خلال نقض القيم التعليمية وحسب. فالجامعة لا تزال مؤسسة اجتماعية، وما يحدث فيها لا ينفصل عن حياة المجتمع والحقائق العملية لحياة البشر. ونحن لا نتطلع إلى أى نفى للشئون العملية بل نرجو ألا تستهلك هذه الشئون رسالة المؤسسة. والذى تذكرنا الهرمانيوطيقا به أنه إذا لم يكن ثم ثغرة من المحال سدها بين التعليم والحياة العملية، فإنما توجد مسافة ينبغى الحفاظ عليها، ويوجد شىء اسمه حب الأفكار من أجلها فقط، ويوجد البحث عن الفهم باعتباره غاية فى ذاتها. فإذا اتبع الأساتذة ذلك فى بحوثهم، فإن مهمة الطلاب أيضًا أن يعيشوا بالأفكار من خلال العثور على بيئة يستطيعون فيها طرح الأسئلة عن عالمهم وإجراء البحوث فى الأمور التى تمثل أهمية حيوية إلى أقصى حد لهم.

# ببليوغرافيا


Burbules, N. 1993. *Dialogue in Teaching: Theory and Practice*. New York: Teacher's College Press.

Davey, N. 2011. "Philosophical Hermeneutics: An Education for all Seasons?" In *Education, Dialogue and Hermeneutics*, ed. Paul Fairfield. New York: Continuum.

Dewey, J. 1980. *Democracy and Education*. Middle Works Volume 9: 1916, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Freire, P. 2004. *Pedagogy of the Oppressed*. Trans. M. Ramos. New York: Continuum.

Gadamer, H.-G. 2006. *Truth and Method*. Second revised edition. Trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall. New York: Continuum.

——1992. "The Idea of the University – Yesterday, Today, Tomorrow." In *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, eds. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson. Trans. L. Schmidt and M. Reuss. Albany: State University of New York Press.

Grondin, J. 2011. "Gadamer's Experience and Theory of Education: Learning that the Other May Be Right." In *Education, Dialogue and Hermeneutics*, ed. Paul Fairfield. New York: Continuum.

Lyotard, J.-F. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.

# الفصل الثالث والأربعون

# الهرمانيوطيقا والصحة والطب

فردريك سفينيوس Fredrik Svenaeus

## مقدمة

ما الوجه الذى يمكن اعتبار الطب به شكلا من أشكال الهرمانيوطيقا؟ فحتى لو اعتبرنا أن الأطباء وغيرهم من ممارسى مهنة الرعاية الصحية يفسرون ما يقوله مرضاهم، وما يبدو عليه الجسد وما يشعر به، وكذلك نتائج الفحوص التشخيصية، أفلا تختلف هذه التفسيرات اختلافًا جوهريا عما نجده فى الإنسانيات؟ هل يمكن أن نعتبر الممارسة الطبية شكلا من أشكال الهرمانيوطيقا بالأسلوب الذى نصف به قراءة نص أدبى أو تاريخى؟ سوف أستكشف فى هذا الفصل المسائل المتعلقة بالهرمانيوطيقا الطبية مستعينًا بفلسفة هانز-جورج جادامر، مع التركيز بصفة خاصة على الكتاب الذى نشره فى أواخر حياته بعنوان **لغز الصحة** (١٩٩٦)، ففى هذه المجموعة من المقالات التى يرجع أقدمها إلى عقد الستينيات، يضع جادامر الخطوط العريضة لأسلوب التفكير فى موضوع الطب والهرمانيوطيقا، وسوف أحاول سد الثغرات فى حججه وأجعلها أكثر صراحة وشمولاً على امتداد الفصل. ولكن أرجو السماح لى بأن أبدأ ببعض الملاحظات التمهيدية.

## الهرمانيوطيقا والظاهراتية

فى بداية القرن التاسع عشر، وفى الوقت الذى كان علم الطب الحديث يخطو أولى خطواته غير الثابتة، حدد عالم اللاهوت فريدريش شلايرماخر لنفسه هدف وضع ما

أسماه الهرمانيوطيقا العامة، أى الهرمانيوطيقا غير المقصورة على مبحث علمى أو مذهب معين بل التى تتضمن القواعد العامة لجميع أشكال التفسير الممكنة. وكان شلايرماخر يركز انتباهه على ما أسماه القدرة على "التقمص" وهى الترجمة المعتادة لكلمة (*Einfuhlung*) الألمانية، قائلا إن على المرء حين يحاول أن يدرك معنى وثيقة تاريخية استنادًا إلى ألفاظ المؤلف، ألا يكتفى بتعلم لغة المؤلف وثقافته، بل عليه أيضًا أن يتخيل نفسه فى موقفه ويحاول تجسيد مقاصده. وقد التقط ڤيلهلم ديلثى هذا الخيط فى أواخر القرن التاسع عشر، محاولا أن يعيد صياغة الهرمانيوطيقا العامة التى وضعها شلايرماخر باعتبارها تقدم مناهج العلوم الإنسانية، على عكس مناهج العلوم الطبيعية، وهى التى كانت فى مرحلة الظهور باعتبارها الصيغ البحثية القوية الجديدة. وكان ديلثى يفصل بين فهم المعنى الذى تعبر عنه التحف الفنية وبين شرح قوانين العلل الطبيعية باعتبارهما منهجيتين متميزتين ومختلفتين، إذ تنتمى الأولى للإنسانيات والثانية للعلوم الطبيعية، ولما كان الطب يعتبر من العلوم الطبيعية، بصفة عامة، فقد كان هذا التقسيم يهدد باستبعاد الطب من مجال عمل الهرمانيوطيقا.

وأصبح اعتبار الهرمانيوطيقا منهجًا خاصًا بالإنسانيات لا بالعلوم الطبيعية أساسًا نظريًا استعمل فى القرن العشرين فى وضع كتب عملية تفسيرية للكشف عن معانى النصوص وغيرها من المنتجات الفنية. ومن ثم اكتسب مصطلح الهرمانيوطيقا معنى مجموعة من المبادئ المنهجية التى تستخدم للكشف عن المعانى الخفية إلى حد ما فى الأعمال الفنية. وقبل أن نخطو خطوة أخرى على هذا الطريق أود أن أقول إن هذا ليس نوع الهرمانيوطيقا الذى سوف أزعم أنه جوهرى للممارسة الطبية فى هذا الفصل. فالمرضى ليسوا أعمالا أدبية، على الرغم من مشاركتهم، كما سوف نرى، فى بعض الخصائص الأنطولوچية للنصوص. وهذا التشابه هو السبب، فى الحقيقة، من وراء قدرة الأطباء على التعلم وشحذ مهاراتهم الإكلينيكية بقراءة الروايات والشعر.

ولكن المعرفة التى يكتسبونها من هذه القراءة ليست فى المقام الأول معرفة بنظم عمل النصوص، بل إنها معرفة بأساليب عمل البشر فى محاولاتهم لاكتساب الألفة بعالمهم (داونى وماكنوطون [Downy & Macnaughton] ٢٠٠٧).

أما نوع الهرمانيوطقا الذى سوف أزعم أنه جوهرى للطب فهو الهرمانيوطيقا الظاهراتية التى كان مارتن هايديجر أول من وضعها فى عمله الرئيسى الذى يرجع إلى عام ١٩٢٧ وهو **الوجود والزمن** (١٩٩٦)، وهى التى طورها جادامر على نحو ما سوف نرى. وطبقًا لهذا الرأى الهرمانيوطيقى، تعتبر ممارسة الطب نوعًا خاصًّا من نشاط الفهم الذى لا يتماهى مع الشرح فى العلوم ولا مع التفسير فى الإنسانيات. فالمعرفة الطبية تتضمن البيولوچيا التطبيقية – أى الشروح العلمية لما يحدث فى الجسد المريض – ولكنها ليست مقصورة على هذا المدخل العلمى. وأما لب الهرمانيوطيقا الطبية فهو الحوار بين العامل بالرعاية الصحية وبين المريض، فهو يمثل شكلا خاصًّا من الفهم فى ذاته ولذاته، وهو الفهم الذى تهتدى به جميع أشكال الأبحاث العلمية الخاصة (أو ينبغى أن تهتدى به). ولسوف أحاول أن أعرض صورة واضحة لهذه الهرمانيوطيقا الطبية، مستعينًا بهايديجر وجادامر.

وأما الهرمانيوطيقا الظاهراتية على نحو ما نجدها عند هايديجر، فهى جهد أنطولوجى، وليست تطبيقًا لمنهج معين، ما دمنا نفهم الهرمانيوطيقا فى الإطار الظاهراتى باعتبارها جانبًا أساسيًّا من جوانب الحياة الإنسانية. إذ يقول هايديجر إن البشر يفهمون أنفسهم من خلال وجودهم فى سياق من 'علاقات المعنى' وهى التى يشار إليها بتعبير "الوجود – فى – العالم" (١٩٩٦: ٥٣ وما بعدها). وهذا 'الوجود – فى – العالم' الخاص بالوجود الإنسانى (أو 'الحضور' *Dasein* كما يسميه هايديجر) تشكله أفعالنا، فى المقام الأول، ولكن أنشطة فهمنا تتضمن عمليات الإفصاح عنه، حسبما يقول هايديجر (١٩٩٦: ٦١). فعندما نبنى منزلا معًا، على سبيل المثال، أقدم

لك المطرقة أو أطلبها منك بمد يدى المفتوحة إليك فى حال تشير إلى حاجتى إلى مطرقة لدق المسامير. والإفصاح فى شكله الصريح إذن يتخذ التعبير باللغة "أعطنى المطرقة". ومع ذلك فقد تُتخذ خطوة معينة عندما تتسم المحاورات (أو الأحاديث المنفردة) بعلامات تمثل نصوصًا، وهى التى تُقرأ بعد ذلك وتُفسر بطرق منوعة، على نحو ما تشرحه هرمانيوطيقا شلايرماخر وديلثى. والفهم فى هذه الحالات يتخذ شكلا غير مباشر، بالمقارنة بالفهم المباشر للأنشطة العملية فى الحياة اليومية، ولكن نشاط القراءة يظل مرتبطًا بالنوع نفسه من علاقات المعنى فى العالم (أى باستخدام المطارق فى بناء المنازل إلخ) مثل العلاقات القائمة فى الأنشطة الأخرى. ومن ثم فليست الهرمانيوطيقا فقط، وليست فى المقام الأول، منهجًا لقراءة النصوص، بل إنها جانب أساسى من جوانب الحياة. فالوجود – أى الوجود باعتبارك بشرًا – يعنى الفهم (ريكور ١٩٩٢؛ فيرشنسكى [Wiercinski] ٢٠٠٥).

## جادامر وهرمانيوطيقا الطب

قد يبدو الكتاب العظيم الذى وضعه جادامر، **الحقيقة والمنهج**، ونشره عام ١٩٦٠ (جادامر ١٩٩٤) للوهلة الأولى، بعيدًا إلى حد ما عن الظاهراتية التى يوحى بها حديث هايديجر عن 'الوجود – فى – العالم' فى كتابه **الوجود والزمن**. وينقسم كتاب جادامر إلى ثلاثة أجزاء، والجزءان الأول والثانى أشد أجزاء الكتاب توسعًا ويعالجان العمل الفنى والتفسير فى الإنسانيات على الترتيب. ويتناول الجزء الثالث أنطولوچيا اللغة، ويمكن أن يُقرأ باعتباره إفصاحًا عن النسق الخاص للفهم الذى وجده جادامر فى هذه المباحث العلمية. وعلى نحو ما يعترف به جادامر نفسه، وما سوف أحاول تقديم مزيد من الإيضاح له، يمكن للمرء أن يقرأ **الحقيقة والمنهج** أدق قراءة باعتباره امتدادًا للهرمانيوطيقا الظاهراتية فى كتاب **الوجود والزمن** (جادامر ١٩٩٤: ٢٥٤ وما بعدها).

وقد أشار الكثير من القراء إلى أن عنوان كتاب جادامر ينبغى له أن يكون "الحقيقة أو المنهج" لأن جادامر يحاول على وجه الدقة أن يتجاوز التصور المنهجى للهرمانيوطيقا الذى وضعه شلايرماخر وديلثى. فمفهوم الحقيقة فى **الحقيقة والمنهج** يقصد به الخبرة الأساسية للوجود مع الآخرين باللغة ومن خلال اللغة لا باعتباره معيارًا لصحة تفسير النصوص. وهذا التصور للحقيقة يتفق اتفاقًا تامًّا مع تفسير هايديجر للمفهوم نفسه باعتباره 'كشفًا' (*a-letheia*) فى **الوجود والزمن**، أى الحقيقة باعتبارها انفتاحًا أو تكشفًا للحضور (*Dasein*) لعالم المعنى الذى يمكن أن توجد فيه الأشياء، وأن يُفْصَحَ عنها بهذه الصفة وسواها من أشياء (مثل المطارق) (هايديجر ١٩٩٦: ٢١٣ وما بعدها). وهكذا فإن أردنا أن تصف جملةٌ أو أن تتفق مع حقيقة فى العالم – كقولك مثلا 'المطارق ثقيلة' – لابد من تفكيك العالم أولا لتبيان معانيه، باعتباره مكانًا يمكن أن تكون المطارق فيه أثقل مما ينبغى. وأما الحقيقة فى فلسفة جادامر فَتُفْهَمُ فى المقام الأول باعتبارها انفتاحًا على الآخر وعلى عالمه لا على عالمى أنا فقط. والاختلاف هنا عن وجهة نظر هايديجر لن يكون حاسمًا، لأن عالم الآخر عالمى أيضًا، فنحن نشترك فى العالم نفسه ما دمنا معًا. ومع ذلك فإن الفهم الإنسانى يعتبر فى هرمانيوطيقا جادامر خبرة مشتركة إلى درجة أكبر كثيرًا مما نجده فى فلسفة هايديجر.

ويؤكد جادامر أن اللغة هى الأسلوب الأساسى للوجود الإنسانى فى إطار كونه مع غيره، ولكن شكل اللغة التى يركز تحليله عليها فى **الحقيقة والمنهج** ليس الحوار المنطوق بل قراءة أدب الماضى ونصوصه الأخرى. فالنصوص التاريخية تفصلها عنا مسافة زمنية، وهو ما يزيد من صعوبة تفكيك المعنى المجسد فيها، وما معنى، حقًّا، أن تكشف عن معنى نص كهذا؟ عندما نحاول أن نفهم وثيقة تاريخية، نجد أن عالمنا – أى أفق المعنى عندنا – لا يتماهى مع عالم مؤلف تلك الوثيقة. ومع ذلك فإن أفقينا ليسا منفصلين انفصالا تامًّا، بل يتوحدان عن بعد بفضل تاريخ تأثير

(*Wirkungsgeschichte*) هذه الوثيقة [انظر حالات استعمال هذا المصطلح فى ص ٢٨٥ من الجزء الأول، وص ١٣٤ من الجزء الثانى من الموسوعة] (جادامر ١٩٩٤: ٣٠٠ وما بعدها). ومن ثم فمن الممكن أن نُقَرِّبَ ما بين الأفقين ونصل إلى تفهم للوثيقة من خلال ما يسميه جادامر هنا "صهر الآفاق معًا".

ويمكن النظر إلى اللقاء الطبى باعتباره تلاقيًا بين موقفين مختلفين، وعالمين هما عالم رجل الرعاية الصحية وعالم المريض، أو إن شئنا التعبير بلغة جادامر قلنا إنهما الأفقان المختلفان لفهمهما، ابتغاء إقامة فهم متبادل يمكن أن يعود بالفائدة على صحة الطرف المريض (سفينيوس ٢٠٠٠). وهكذا فإن الأطباء (وغيرهم من أعضاء مهن الرعاية الصحية) لا يعتبرون فى المقام الأول علماء يطبقون معرفة طبية، بل مفسرين، أى يستعملون الهرمانيوطيقا فى قضايا الصحة والمرض. ومن المحال التوصل إلى شروح بيولوچية وطرائق علاج إلا فى إطار اللقاء الحوارى، الذى يسترشد بالفهم الإكلينيكى الذى يتوافر لفائدة المريض وصحته. وهكذا فإن فلسفة الفهم الهرمانيوطيقى عند جادامر، التى تعتبر بصفة عامة وصفًا لنسق المعرفة الذى نجده فى الإنسانيات، يمكن توسيع نطاقها لتشمل أنشطة الرعاية الصحية.

والعمل الذى كتبه جادامر فى مرحلته الأخيرة بعنوان **لغز الصحة** يؤيد هذا التفسير، إذ يتصدى فيه لمجال الطب والرعاية الصحية بأسلوب مباشر يزيد عما نصادفه فى أعمال الفيلسوف المبكرة، فهو يُعَرِّفُ الطب بأنه يتميز بالحوار والمناقشة (*Gespräch*)، حيث يحاول الطبيب والمريض معًا أن يتوصلا إلى فهم لسبب مرض المريض:

> إن تعرض الصحة لما يكدر صفوها هو الذى يحتم العلاج على أيدى الطبيب، ويتمثل جزء مهم من العلاج فى مناقشة المريض لمرضه مع الطبيب، وعنصر المناقشة المذكور ذو أهمية حيوية لجميع المجالات

المختلفة للكفاءة الطبية، لا فى مجال الطبيب النفسى وحسب. فالحوار والمناقشة يساعدان على إضفاء الطابع الإنسانى على العلاقة المتسمة بتفاوت جوهرى بين الطبيب والمريض. (جادامر ١٩٩٦: ١١٢)

وأشد ما يتضح لنا فى اللقاء الطبى هو العلاقة القائمة على **عدم التناظر** بين الطرفين، فالمريض معتل وينشد المساعدة، ولكن الطبيب فى موقعه المألوف له، يتمتع بالسيطرة بفضل معرفته وخبرته بالمرض والاعتلال. وعدم التناظر المذكور يحتم التقمص من جانب الطبيب (هالپرن، ٢٠٠١)، فعليه أن يحاول أن يفهم المريض، لا من وجهة نظره الخاصة وحدها، بل من خلال محاولة وضع نفسه فى مكان المريض. ومن ثم فالطبيب يحاول أن يصل إلى فهم مثمر جديد لعلة المريض، وهو ما لا يوحى على الإطلاق أن عليه أن يتجنب التقمص. فالتقمص وحده هو القادر على تمكين الطبيب من الوصول إلى فهم مستقل مثمر حقًّا بمعنى أنه مشترك، **وجديد** بمعنى أنه يقدم منظورات جديدة لمشكلات المريض الصحية.

ولنا أن نعود الآن إلى نموذج التفسير النصى الذى وضعه جادامر فى **الحقيقة والمنهج** (وهو ما لا يفعله فى **لغز الصحة**) حتى نفهم المزيد وبالتفصيل عن نشأة الفهم الإكلينيكى، فالطبيب يعتبر، فى المقام الأول، "القارئ" ويعتبر المريض "النص". ولكن ما دام اللقاء حواريًّا، فإن القراءة أيضًا شكل تبادلى يتكون من أسئلة وإجابات. والمسافة بين الطرفين ليست مسافة زمنية كما هى الحال فى قراءة نص تاريخى، ولكنها مسافة بين أفقين لعالم الحياة، وهما خبرة الطبيب الطبية بالأمراض والخبرة المعاشة للمريض بالمرض، وهى مسافة يمكن أن تضيق بفضل الحوار. وتضاؤل المسافة الفاصلة بين الطبيب والمريض فى اللقاء الطبى، بمعنى "صهر الأفقين معًا"، يعنى أنه على الرغم من اتصال الأفقين، فإن كلا منهما يحتفظ بهويته باعتبارهما أفقين منفصلين ينتميان إلى موقفين مختلفين وعالمى حياتين مفترقين (سڤينيوس ٢٠٠٠).

## الهرمانيوطيقا والأخلاق الطبية

يَدِينُ مشروع جادامر فى **الحقيقة والمنهج** بديْن كبير، كما بيَّن عدة معلقين، إلى الفلسفة العملية عند أرسطو (بيرتى [*Berti*] ٢٠٠٣). والواقع أن مناقشة "الأهمية الهرمانيوطيقية لأرسطو" تشغل صلب الفصل المخصص لمشكلة التطبيق (*Anwendung*) فى الجزء الثانى من الكتاب (جادامر ١٩٩٤: ٣١٢ وما بعدها). وعندما يختار جادامر مواصلة تحليله للممارسة الهرمانيوطيقية بالتحول إلى أرسطو وكتابه **الأخلاق** (٢٠٠٢) فإنه يفعل ذلك لتأكيد الجانب **المعيارى** للهرمانيوطيقا:

> وتلخيصًا لما سبق نقول إننا إذا رصدنا العلاقة بين وصف أرسطو للظاهرة الأخلاقية، وبخاصة فضيلة المعرفة الخلقية، وبين بحثنا الحالى فسوف نجد أن تحليله يقدم فى الواقع **نموذجًا** من نوع ما **لمشكلات الهرمانيوطيقا**. ولقد قطعنا نحن أيضًا بأن التطبيق ليس جزءًا لاحقًا على ظاهرة الفهم أو مجرد جزء عارض منه، بل إنه يشترك فى تحديد الظاهرة برمتها منذ البداية. (جادامر ١٩٩٤: ٣٢٤)

والمفهوم اليونانى الذى ترجمه جادامربعبارة "فضيلة المعرفة الخلقية" فى المقتطف الوارد أعلاه هو (*phronesis*) الذى كثيرًا ما يترجم بتعبير "الحكمة العملية". وكان من بين آخر الكتب التى نشرها جادامر قبل وفاته عام ٢٠٠٢ ترجمته الخاصة المشروحة للكتاب السادس من **أخلاق نيقوماخوس** [المشهور باسم **الأخلاق** وحسب؛ انظر الإشارة إليه فى قسم "الجمال وما يتصل به" فى الفصل ٤١ أعلاه] أى الكتاب الذى يعالج مفهوم "فرونيسيس" على وجه الدقة (جادامر ١٩٩٨). وهذه الحقيقة دليل آخر على أهمية هذا المفهوم لفلسفة جادامر. والواضح إذن أن جادامر كان يعتزم أن يجعل الهرمانيوطيقا عنده فلسفة عملية بالمعنى الأرسطى، ومن الواضح أيضًا أن الحكمة العملية "الفرونيسية"، ينبغى أن تعتبر فضيلة هرمانيوطيقية، ومن ثم فإن

"الفرونيسية" سمة تميز الهرمانيوطيقى الصالح، وخصوصًا إذا كان يعمل بالطب، أى الطبيب (سڤينيوس ٢٠٠٣). ماذا يعنى هذا فى هذا السياق؟ وما النتائج التى يمكننا استخلاصها، فيما يتعلق بالطب، من مثل هذه الصلة المتينة بين مفهوم أرسطو للحكمة العملية الأخلاقية وبين الهرمانيوطيقا عند جادامر؟

لا يشير مفهوم "الفرونيسيس" عند أرسطو إلى فضيلة أخلاقية محددة، بمعنى الوفاء، أو الرحمة، أو العدل، أو الشجاعة، أو الاعتدال، أو النزاهة، ولكنها مقدرة فكرية، وهى، بهذه الصفة، تغذو الفضائل الأخلاقية فى حالات محددة، إذ تسمح لمن يتمتع بهذه الفضائل بأن يصدر أحكامًا خلقية. و"الفرونيسيس" إذن قدرة أخلاقية، بمعنى معين، على الرغم من أن أرسطو يعدها من بين الفضائل الفكرية، ما دامت تعالج القرارات العملية فى حالات لا يقتصر موضوعها على الحقائق التجريدية بل يشمل الصلاح العملى. وأما الحكيم – الذى يسمى "فرونيموس" (*phronimos*) – فهو الذى يعرف ما ينبغى القيام به من الأعمال الصالحة المناسبة لهذا الموقف المحدد، وفى حالة الطب نقول إنه يعرف الشىء الصالح المناسب لهذا المريض المحدد فى هذا الوقت المحدد، ولا يمكن أن يتعلم المرء ذلك بتطبيق الحقائق العلمية وحسب، بل لابد لتعلمها من الخبرة الطويلة بشئون الحياة العملية الواقعية.

فلنربط الآن بين مفهوم "الفرونيسيس" وبين الهرمانيوطيقا بالأسلوب الذى يتصوره جادامر، ثم نتوسع فنربط بينه وبين الهرمانيوطيقا الطبية. وأول ما يجدر ذكره أن إشارة جادامر إلى 'الفرونيسيس' توضح أن الهرمانيوطيقا التطبيقية لا تعنى تطبيق قواعد عالمية. ومن ثم فإن الهرمانيوطيقا الطبية ترتكز على أساس اللقاء بين العامل بالرعاية الصحية وبين المريض، فهو التلاقى بين الأفقين المختلفين للمعرفة الطبية والمرض 'المعاش'، فى حوار تفسيرى بغرض البت فى سبب اعتلال المريض وكيف يمكن علاجه (سڤينيوس ٢٠٠٠). وكان هذا من بين المسائل الرئيسية فيما قيل

أعلاه: ألا وهو إن الممارسة الطبية ليست علمًا تطبيقيًّا بل هى تفسير من خلال الحوار لصالح المريض. وفى داخل هذا النسق التفسيرى يُنْتَفَعُ بالعلم بطرائق منوعة، ولكن النسق نفسه ليس نومولوچيًّا (nomologic) [أى ليس خاضعًا لقانون الكون الأعظم] بالمعنى العلمى الطبيعى، من خلال الاستدلال (أو الاستقراء).

ولنا أن نعتبر أن "الاستيلاء" على مفهوم 'الفرونيسيس' واستعماله فى صلب الهرمانيوطيقا (الطبية) نقدٌ للأخلاق التطبيقية (الطبية). أى إن فكرة إمكان تطبيق المبادئ الأخلاقية بصورة ما من جانب أفراد الرعاية الصحية، تناهضها الإشارة إلى 'الفرونيسيس'، ما دام الغرض الرئيسى عند أرسطو من وضع هذا المفهوم أن يبين وجه القصور فى تطبيق المبادئ المجردة فى مجال المعرفة الأخلاقية العملية (سفينيوس ٢٠٠٣). والحق أن "الاستيلاء" على الفرونيسيس يمكن اعتبار انتقادًا للفكرة التى تقول إن مزاولة الأخلاق الطبية ممكنة بأية صورة، إذا اعتبرنا أن "المؤمن بالأخلاق الطبية" شخص له معرفة نظرية متخصصة بالأخلاق الطبية، أى معرفة لا تستند إلى الخبرة العملية. أى إن الأخلاق الطبية ينبغى ألا تكون "معرفية" فقط بل يجب أن تكون "فرونيسية" أيضًا (بيليجرينو وطوماسما [Pellegrino & Thomasma] ١٩٩٣).

## ظاهريات الصحة والمرض

كيف يتصدى جادامر نفسه لقضايا الأخلاق الطبية فى كتابة **لغز الصحة** (١٩٩٦)؟ أقول إنه يفعل ذلك بأسلوبين على الأقل، وهما منفصلان على الرغم من تداخلهما، ولا يحمل أى منهما أوجه شبه كبيرة بالتيار الرئيسى للعمل فى المسرح المعاصر للأخلاق الطبية.

وأول هذين المدخلين يتكون على وجه الدقة من العودة إلى الفلسفة القديمة وإلى أرسطو، إذ إن مناقشاته للموضوعات والمفاهيم شديدة الشبه بما نجده فى الحقيقة

والمنهج وكتبه الأخرى، باستثناء وحيد وهو أنه يتناول الممارسة **الطبية** (*Heilkunst*) بصورة سافرة، لا الممارسة وحدها بصفة عامة. ويؤكد جادامر أن الممارسة الطبية – فى شكلها القديم والمعاصر معًا – لا "تصنع" شيئًا أبدًا، لكنها تساعد على **إعادة إقامة** التوازن الصحى الذى فُقد، فالصحة توازن يعيد إقامة ذاته، ولا يفعل الطبيب إلا توفير الوسائل التى تستطيع بها حالة التوازن إعادة إقامة ذاتها بفضل قواها الخاصة. والاستراتيجية التى يستخدمها جادامر فى **لغز الصحة** هى البحث فى فلسفة الطب القديمة طلبًا لما تسترشد به الممارسة الطبية المعاصرة. ولا يمثل هذا (فقط) لجوءًا يدفعه الحنين إلى الطب "الشفوق" فى فترة ما قبل الحداثة، وهى التى لم تكن خاضعة لهيمنة العلم التكنولوچى وسيطرته، بل إن هذه الاستراتيچية تعتمد على ما يصر عليه جادامر من أهمية الفلسفة اليونانية لتفكيرنا المعاصر وأسلوب حياتنا المعاصر، قائلا إن علينا أن نتفاعل مع هذا التأثير ونفصح عنه حتى نلقى الضوء على بناء الممارسة الطبية المعاصرة وأهدافها، تمامًا مثلما نحتاج إلى ذلك حتى نلقى الضوء على أبنية العلوم الإنسانية وأهدافها.

وأما الأسلوب الثانى الذى اختاره جادامر فى **لغز الصحة** للتعامل الفلسفى مع الممارسة الطبية، فهو من خلال الظاهراتية. وهكذا فإن جادامر يتصدى لتحليل بعض الظواهر ذات الأهمية الرئيسية للممارسة الطبية، مثل الموت والحياة، والعلاقة بين الجسد والروح، والقلق، والحرية والصحة، وفى الغالب الأعم وفقًا للإطار الظاهراتى الذى وضعه هايديجر فى **الوجود والزمن**. لقد سبق لنا تأكيد أهمية فلسفة هايديجر لجادامر فى كتابه **الحقيقة والمنهج**، وينطبق ذلك أيضًا على **لغز الصحة**. ولما كانت الهرمانيوطيقا الظاهراتية عند هايديجر وجادامر نفسها ذات جذور ثابتة فى أنساق الفكر الأرسطى، فلا ينبغى أن ندهش للمزج فى العمل الأخير بين المدخل التاريخى اللغوى وبين الموقف الظاهراتى (فيجال ١٩٩٥)، وقد يكون الأدعى للدهشة اعتماد

جادامر إلى هذه الدرجة الضئيلة على نسق الفهم الذى وضعه فى الحقيقة والمنهج عند قيامه بتحليل الحوار، وهو أمر جوهرى فى الممارسة الطبية، إذ يركز على الظاهرة التى تعتبر هدف الممارسة الطبية، ألا وهى الصحة. وما دام هذا الهدف هو الذى يميز الطب عن سائر الأنشطة الهرمانيوطيقية، فلديها أهداف أخرى، فقد بدا ذلك مبشرًا بالخير من عدة زوايا، كما يتسم بالأصالة مدخله لقضايا الأخلاق الطبية، وهى التى نادرًا ما يقيم أحد بينها وبين نظرية الصحة رابطة تتسم بأى قدر من المتانة.

ومن الأفكار الرئيسية فى تحليل جادامر لمفهوم الصحة أن الصحة ليست مرادفة وحسب لغياب الأمراض (أى حالات الاعتلال أو العمليات التى تؤثر فى الكائن الحى البيولوچى)، فالصحة بناء ظاهراتى فى ذاته، باعتباره أسلوبًا معينًا 'للوجود - فى - العالم':

> ما الإمكانيات الحقيقية التى نواجهها إذن عندما ننظر فى مسألة الصحة؟ لا شك أن طبيعتنا، باعتبارنا كيانات فى قيد الحياة، تتضمن إبقاء وعينا الذاتى الذى ندركه، فى الخلفية إلى حد كبير، بحيث يظل استمتاعنا بالصحة الجيدة خافيًا عنًا على الدوام. ومع ذلك، فعلى الرغم من طابع الصحة الخفى، فإنها تتجلى فى شعورنا العام بالاطمئنان. وأهم ما تتجلى فيه هو الأوقات التى يعنى فيها شعورنا بالاطمئنان انفتاحَنا على أشياء جديدة، واستعدادنا للدخول فى مشروعات جديدة، وما دمنا غافلين عن أنفسنا، فنادرًا ما نلاحظ الأعباء والضغوط التى تُفرض علينا... فالصحة ليست حالة يشعر بها المرء من خلال الاستبطان، بل إنها حالة اندماج له فيما حوله، حالة 'وجود - فى - العالم'، حالة وجود مع إخوانه من البشر، حالة اشتباك نشط مثمر فى مهام المرء اليومية فى عمله.

(جادامر ١٩٩٦: ١١٢-١١٣)

إن ظاهرة المرض تبدو من عدة زوايا أشد تجسيدًا، وأيسر فى الإدراك، من ظاهرة الصحة، فعندما يصيبنا المرض، كثيرًا ما تخترق الحياةَ مشاعرُ عدم المعنى، أو العجز، أو الألم، أو الغثيان، أو الخوف، أو الدوار، أو فقدان القـدرة. وعـلى العكـس مـن ذلـك تطمس الـصحة وجودهَـا بأسـلوب ملغـز (وهـو المعنـى المـزدوج للكلمـة الألمانيـة (*Verborganheit*) فى العنوان الأصلى للكتاب). إذ تبدو أنها تعنى غياب كل شـعور بالمرض، أو الحالة التى نشعر بها حين يجرى كل شىء بسلاسة، كالعادة دون عوائق.

وأما الخلفية النظرية لتحليل جادامر للصحة هنا فلا شك أنهـا ظاهريـات الوجـود البشرى اليومى كما يصورها هايديجر فى القسم الأول من **الوجود والـزمن**، عـلى الـرغم من أن هايديجر نفسه لا يتعـرض إطلاقًـا للـصحة والمـرض فيـه. ومـدخل جـادامر إلى الصحة لا يرتبط بنظريات "الأمزجة" البشرية فى الفكر اليونانى، بل إنه يجعل موضوعه فكرة التوازن الصحى التى تقيم ذاتها بأسلوب ظاهراتى. ومعنى هذا أن مدخله يـسعى إلى تحليل الصحة والمرض بالنظرة فى خبرة المـرء بهـاتين الحـالتين فى الحيـاة اليوميـة، لا بالاستناد إلى البيولوچيا أو الفسيولوچيا (سـواء كـان ذلـك فى صـورتها القديمـة أو الحديثة). وهكذا فإن تحليل الصحة يوضع على مستوى 'عالم الحياة'، ويأخذ فى اعتبـاره لا غياب الأمراض البيولوچـية التى يمكن أن تُسْتَشَفّ وحسب، ولكـن أيـضًا وجـود المريض فى العالم بصورة مجسدة، بما فى ذلـك الأفكـار والمـشاعر والأفعـال (أهـو وأهـو [Aho & Aho] ٢٠٠٨، كاريل [Carel] ٢٠٠٨، سـڤـينيوس ٢٠١١).

كيف يقربنا التحليل الظاهراتى للصحة من 'الحكمة العملية' أو 'فرونيـسيس'، باعتبارها مفهومًا أساسـيًّا فى الأخـلاق الطبيـة؟ ولنـسأل بتعبـير آخـر كيـف يلتقـى الطريقان اللذان سار فيهما جادامر فى كتابه **لغز الصحة**؟ والإجابـة تقـول، عـلى وجـه الدقة، من خلال تعريف الممارسة الطبية باعتبارها شيئًا يعتمد على المريض الفرد. فـإذا كانت الصحة تُفهم مـن حيـث 'الوجـود – فى – العـالم' المجسد، ولا تقتـصر عـلى

المعلومات الحيوية الطبية (البيوطبية) فعلى الطبيب أن يبنى فهمًا للمريض من حيث أفكاره، ومشاعره، ومحن عالم الحياة عنده، حتى يستطيع مزاولة مهنته. أى إن عليه أن يتصدَّى لقضايا العيش الكريم (إلى الحد الكافى) ومعنى الحياة عند هذا الشخص على وجه الخصوص. وهذا من شأنه أن يغذو الأفكار الخاصة بالأخلاقيات الطبية، فإن من شأن تأكيد البناء والجوهر الهرمانيوطيقى للممارسة الطبية أى يحول بؤرة التركيز إلى قصص الأخلاق الطبية اللازمة للكشف عن المعاناة المجسدة للأفراد (شارون [Charon] ٢٠٠٦، فرانك ٢٠١٣، زينر [Zaner] ٢٠٠٤).

## ماضى الهرمانيوطيقا الطبية ومستقبلها

لم يكن جادامر أول فيلسوف يتصدى لقضايا الصحة والمرض من بين فلاسفة الهرمانيوطيقا الظاهراتية ولكن المحاولات الأخرى التى بذلت لوضع نظريات عن الصحة والمرض على أساس ظاهراتى كانت تقتصر فى معظم الحالات على مجالى الطب النفسى وعلم النفس، وأما الأمراض الجسدية فكانت تعتبر إما مجال البيولوچيا والفسيولوچيا، وإما أن الأطباء النفسانيين الذين يستلهمون المذهب الظاهراتى كانوا يتعاملون معها بصفتها أعراضًا لأمراض مصدرها نفسى [سايكوسوماتية أو نفسية جسمية]، والواقع أن جامعة هايدلبرج التى قضى فيها جادامر النصف الثانى من حياته الطويلة كانت تضم عددًا من أشهر العلماء المنتمين إلى تقاليد علم النفس الظاهراتى، مثل كارل ياسبرز (Jaspers) وڤكتور ڤون ڤايساكر (Weizsäcker) وڤولفجانج بلانكبرج (Blankenburg)، وهذا لا شك أحد الأسباب التى دفعت جادامر إلى تناول موضوعى الطب والصحة فى الستينيات (انظر جادامر ١٩٧٧). وجادامر يشير إلى هؤلاء الثلاثة فى كتابه **لغز الصحة**، ولكن لا شك أيضًا فى أنه كان يعرف أعمال لودڤيج بنزڤانجر (Binswanger) وميدارد بوس (Boss) وغيرهما من أعلام هذه التقاليد مثل ف. ج. ج . بايتنديك (Buytendijk) وإرفن شتراوس

(Strauss) وإن لم يذكر أيًا منهم فى كتابه (شبيجلبرج [Spiegelberg] ١٩٧٢، طومز [Toombs] ٢٠٠١).

والأطروحة التى تقول إن الممارسة الطبية نشاط هرمانيوطيقى بالمعنى الذى يقصده جادامر أى بوصفها لقاءً حواريًّا بين القارئ (أى الطبيب أو غيره من العاملين بالرعاية الصحية) وبين النص (أى المريض) طلبًا للحقيقة (عن الشخص وعن افتقاره إلى الصحة) أطروحة من شأنها التعرض للنوع نفسه من الأسئلة النقدية التى وجهها يورجن هابرماس وغيره إلى جادامر، فى أعقاب نشر كتابه **الحقيقة والمنهج** فى الستينيات (هابرماس ١٩٧١). كيف يمكن للهرمانيوطيقا الطبية أن تأخذ فى اعتبارها وجود الطب والرعاية الصحية فى سياق سياسى؟ إن هذا السؤال يتطلب دراسة للعلاقة بين أنساق المعنى المحددة للممارسة الطبية وبين النسق الاجتماعى السياسى مثلا لتنظيم الرعاية الصحية والعلوم الطبية. ومن الطريف أن جادامر، كما رأينا آنفًا، يغذو هذا المنظور النقدى بفضل جذور مدخله فى الظاهراتية الهايديجرية، وهى التى يمكن أن تعتبر (بل واعتبرت بالفعل) بحثًا نقديًّا فى التكنولوچيا الحديثة.

ففى عام ١٩٥٤ نشر هايديجر مقالا بعنوان **المسألة الخاصة بالتكنولوچيا** ويزعم فيه أن التكنولوچيا الحديثة غيرت تغييرًا حاسمًا أنساق معنى عالم الحياة، وهى التى تتضمن بصورة تقليدية عددًا من المعالم المختلفة التى تكوِّن الممارسات البشرية (مثل البناء والقراءة والشفاء وهلم جرًّا) (هايديجر ١٩٧٧). وهو يقول أيضًا إن التكنولوچيا الحديثة قد أحدثت هذا التغيير بطريقة نراها إشكالية ونحاول أن نتجاوزها لأنها تضع حدودًا صارمة لما نستطيع أن نراه أو نعتقده أو نفعله فى العالم. ولا يعنى هذا أن علينا الامتناع التام عن استخدام التكنولوچيا الحديثة، ونحاول أن نعيش حياة كالحياة فى عصر ما قبل الحداثة، بل إن أطروحة هايديجر تقول إن جوهر التكنولوچيا قد تحول إلى خطر ينذر بأن يصبح صورة العالم المهيمنة فى العصر

الحديث، وأيضًا إلى أن تصبح التكنولوچيا أمرًا مُسَلَّمًا به ومن ثم لا يكاد يبصرها أحد. أى إن علينا أن نعيش حياة "تؤطرها" التكنولوچيا الحديثة (ومفهوم الإطار الخشبى أو الحامل الخشبى هو الذى يقصده هايديجر بالكلمة الألمانية [*Ge-stell*]) ما دام لا يوجد أسلوب آخر للعيش اليوم، ولكن علينا أن نحاول أن نظهر للعيان نسق المعنى المذكور للتكنولوچيا الحديثة والعلم الحديث من خلال التحليل الفلسفى، وأن نتخذ الإجراءات الكفيلة بمنعه من أن يصبح النسق الشامل لوجودنا – فى – العالم (روين [Ruin] ٢٠١٠).

والنظر فى معنى التكنولوچيا الطبية ودلالاتها الخاصة (وهو الذى لم يفعله هايديجر قط بأسلوب منهجى) يعتبر نهجًا ناجعًا لإنقاذ تحليل هايديجر من الوقوع فى أشراك المناهضة الرومانسية للتطرف العلمى (سڤينيوس ٢٠١٣). ولم يكن هايديجر لينكر أن بعض المخترعات مثل أشعة إكس، والمختبر الطبى، والكُلْيَة الصناعية، والمضادات الحيوية، تؤدى لنا خدمات أكثر وأفضل من تعريضنا لحياة فى 'الإطار الخشبى'. وهكذا فإننى أظن أننا نخطئ إذا أقمنا صلة لازمة ومباشرة بين استخدام التكنولوچيا الحديثة وهيمنة صورة العالم التكنولوچية، فتيسير صحة المريض من خلال الانتفاع بالتكنولوچيا الطبية ليس معناه فرض "إطار" تكنولوچى عليه، أى فرض أسلوب جديد لتعريف الصحة والحياة وتشكيلها وإنتاجها فى ظل حكم علم الطب، بشرط أن يكون الطبيب على وعى بأنه أولا وقبل كل شىء يقابل فردًا من بنى البشر. ولكن تلك **مخاطرة دائمة**، ويجيد جادامر الإفصاح عن هذه المخاطرة فى كتابه **لغز الصحة**، قائلا:

> نواجه فى علم الطب انحلال كيان الشخص عندما يَتَشَيَّؤُ المريض فيصبح مجرد مجموعة من البيانات، إذ تُعامل المعلومات الخاصة بالشخص فى البحث الإكلينيكى كأنها يمكن تصنيفها بكفاءة فى بطاقات الفهرسة. فإذا حدث هذا بالأسلوب الصحيح فسوف تنتمى جميع

البيانات (*Werte*) إلى الشخص المعنيّ، ولكن السؤال يظل قائمًا: هل يُعترف بالقيمة الفريدة للفرد (*Eingenwert*) اعترافًا صحيحًا فى هذه الإجراءات؟

(جادامر ١٩٩٦: ٨١)

ولابد من من تطوير هرمانيوطيقا الطب بحيث تتجاوز اهتمامات هايدجر وجادامر، من خلال التحليل الدقيق للنتائج المترتبة على مكتشفات البحوث الطبية الجديدة والتطورات فى مجال الرعاية الصحية، من وجهة نظر عالم الحياة، والأنساق المختلفة للفهم الإنسانى الخاصة به. وتوجد موضوعات كثيرة فى الطب المعاصر والأخلاق 'البيوطبية' التى تستطيع الاستفادة من مثل هذا التحليل الهرمانيوطيقى الظاهراتى. وتتصل هذه الموضوعات مثلا بقضايا التشخيص، ومفهومى الصحة والعجز، وقضية أجزاء جسم الإنسان، وبداية الحياة ونهايتها، وما يسمى "بالرعاية المركزة على المريض"، ومفهوم المعاناة، والألم. ولقد أشرت آنفًا إلى ما يسمى "قصص الأخلاق الحيوية" باعتباره من المجالات التى تقبل بصفة خاصة المداخل الهرمانيوطيقية والفلسفية (شارون ٢٠٠٦، فرانك ٢٠١٣، زينر ٢٠٠٤). ومن الأمثلة المهمة الأخرى لمجالات الأخلاق الطبية التى تتقدم فيها الظاهراتية والهرمانيوطيقا مجال الأخلاق الحيوية النسوية (زايلر وكال [Zeiler & Käll] ٢٠١٤) والأخلاق الحيوية فى حالة العجز (سكالى [Scully] ٢٠٠٨) والأخلاق الحيوية ذات الأساس الثقافى (رحمن – سوتر وآخرون [Rahman – Sutter et al.] ٢٠٠٨). ويبدو أن العامل المشترك هو الحاجة إلى إتاحة الفرصة لأصوات الأطراف المهمشة أو الخاضعة للقهر، وهدم علاقات السلطة التى تحافظ على بقاء كل موقع فى مكانه. وهكذا تتوسع الهرمانيوطيقا لتقديم تحليلات لا للمقابلات الطبية فقط بل للقاءات الأخرى بين العاملين بمهن الرعاية الصحية وبين من يعانون فى مجتمعنا اليوم.

# ببليوغرافيا

Aho, J. and Aho, K. (2008) *Body Matters: A Phenomenology of Sickness, Disease, and Illness*, Lanham, MD: Lexington Books.

Aristotle (2002) *Nicomachean Ethics*, trans. C. Rowe, Oxford: Oxford University Press.

Berti, E. (2003) "The Reception of Artistotle's Intellectual Virtues in Gadamer and the Hermeneutic Philosophy", in R. Pozzo (ed.), *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Carel, H. (2008) *Illness: The Cry of the Flesh*, Stocksfield, UK: Acumen Publishing.

Charon, R. (2006) *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*, Oxford: Oxford University Press.

Downie, R. S. and Macnaughton, J. (2007) *Bioethics and the Humanities: Attitudes and Perceptions*, London: Routledge.

Figal, G. (1995) "*Phronesis* as Understanding: Situating Philosophical Hermeneutics", in L. K. Schmidt (ed.), *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue and* Phronesis *in Philosophical Hermeneutics*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Frank, A. (2013) *The Wounded Storyteller: Body, Illlness, & Ethics*, 2nd edn, Chicago: University of Chicago Press.

Gadamer, H-G. (1977) *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

——(1994) *Truth and Method* (2nd rev. edn), trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York: Continuum Publishing (original published in 1960).

——(1996) *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, trans. J. Gaiger and N. Walker, Stanford CA: Stanford University Press (original published in 1993).

——(1998) *Aristoteles, Nikomachische Ethik VI: Herausgegeben und übersetzt von Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Gordijn, B. and Chadwick, R. (eds) (2008) *Medical Enhancement and Posthumanity*, Dordrecht: Springer.

Habermas, J. (1971) *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Halpern, J. (2001) *From Detached Concern to Empathy: Humanizing Medical Practice*, Oxford: Oxford University Press.

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. W. Lovitt, New York: Harper & Row (original published in 1954).

——(1996) *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, Albany: State University of New York Press (original published in 1927, page references are to the German original found in the margins of the English translation).

Pellegrino, E. D. and Thomasma, D. C. (1993) *The Virtues in Medical Practice*, Oxford: Oxford University Press.

Rehmann-Sutter, C., Düwell, M. and Mieth, D. (eds) (2008) *Bioethics in Cultural Contexts: Reflections on Methods and Finitudes*, Dordrecht: Springer.

Ricoeur, P. (1992) *Oneself as Another*, trans. K Blamey, Chicago: University of Chicago Press (original published in 1990).

Ruin, H. (2010) "*Ge-stell*: Enframing as the Essence of Technology", in B. W. Davis (ed.), *Martin Heidegger, Key Concepts*, Durham, UK: Acumen Publishing.

Scully, J. L. (2008) *Disability Bioethics: Moral Bodies, Moral Difference*, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers.

Spiegelberg, H. (1972) *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Svenaeus, F. (2000) *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps towards a Philosophy of Medical Practice*, Dordrecht: Kluwer.

——(2003) "Hermeneutics of Medicine in the Wake of Gadamer: The Issue of *Phronesis*", *Theoretical Medicine and Bioethics* 24: 407–31.

——(2011) "Illness as Unhomelike Being-in-the-World: Heidegger and the Phenomenology of Medicine", *Medicine, Health Care and Philosophy* 14: 333–43.

——(2013) "The Relevance of Heidegger's Philosophy of Technology for Biomedical Ethics", *Theoretical Medicine and Bioethics* 34: 1–16.

Toombs, S. K. (ed.) (2001) *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht: Kluwer.

Wierciński, A. (ed.) (2005) *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, Toronto: The Hermeneutic Press.

Zaner, R. (2004) *Conversations on the Edge: Narratives of Ethics and Illness*, Washington D.C: Georgetown University Press.

Zeiler, K., and Käll, L. (eds) (2014) *Feminist Phenomenology and Medicine*, New York: SUNY Press.

# الفصل الرابع والأربعون

# الهرمانيوطيقا والعمارة والتصميم الهندسى

ريتشارد كوين Richard Coyne

## استقبال العمارة

توجد مساحة أمام معظم المبانى تسمى "منطقة الاستقبال" وتتكون من ظُلَّةٍ على الباب، وردهة المدخل أو سواها من أمكنة 'الترحيب' حيث يترك الزوار خلفهم تراب الشارع وأمطاره ويدلفون إلى داخل المنزل أو المستشفى أو المتحف أو الفندق، أى إلى الأماكن الداخلية. وقد يكون فى منطقة الاستقبال أيضًا مكتب، أو قاعة يلتقى فيها الزوار، أو نقاط أمن، أو لافتات بارزة، أو شعار الشركة أو غير ذلك مما يهيئ الزوار للمكان الذى يدخلونه. ويتصادف أن هذه الفكرة البسيطة الخاصة بالاستقبال فى أحد المبانى تساعد على تقديم الموضوعات الرئيسية للهرمانيوطيقا. وعندما أحاضر حول النظرية المعمارية أجد فائدة فى تقديم أمثال هذه المواضيع الفلسفية بالإشارة إلى العناصر اليومية للعمارة مثل **منطقة الاستقبال.**

والمبانى لا تستقبل كل أحد، فالتصميم الهندسى للمبانى وتنظيمها يُفَرِّقَانِ بين الناس. فإذا كانت المتاحف ترحب بالعائلات، والحافلات المليئة بالتلاميذ وبالسياح 'المحترمين'، فإنها بصفة عامة لا ترحب بجماعات مشجعى الألعاب الرياضية الذين يحتفلون بفوز أحد الفرق، ولا بالحفلات المقصورة على الرجال أو على النساء، ولا بالأشخاص الذين يبحثون عن مكان يتناولون فيه طعام النزهة، أو من ينشدون مهجعًا حتى الصباح. فمن المحتوم أن ترحب بعض المبانى ببعض الناس وتصد عنها غيرهم.

وعكس ما قلناه صحيح أيضًا، فمستخدمو المبانى يستقبلون المبانى، أى إن الناس يشكلون نظرتهم إلى المبنى أثناء دخوله، وبهذا المعنى فإن المبانى يستقبلها شاغلوها، إذ إن الاستقبال عملية تقييمية، وتتضمن التفسير بالضرورة. ونحن نصدر الأحكام على الأماكن، وأيضًا على الأحداث. ودخول أحد المبانى حدث، ويقوم أصحاب المبنى، ومنهم من يرعونه ومن يكتبون عنه، بتنظيم أحداث احتفالية حول افتتاح مبنى جديد، أو تدشين فيلم سينمائى جديد أو نشر كتاب. فالفنانون يتلقون الجوائز، والأحداث الباذخة تستقبل الضيوف، والجمهور يستقبل الخطب، وضيوف العشاء يستقبلون ما يوضع فى صحافهم من طعام. وهكذا فإن الاستقبال يتخذ أشكالا منوعة ويشكل مجال دراسة مهمًا فى الفنون والعلوم الإنسانية، حتى لقد أفرخ مجالا دراسيًّا يسمى "نظرية الاستقبال" [نظرية التلقى] أو "جماليات الاستقبال" [جماليات التلقى]. وهذه المجالات تدرس أسلوب استقبال عمل فنى أو أدبى، وكيف ولماذا يتفاوت هذا الاستقبال أو التلقى على مر الزمن (ويلسون ١٩٩٣؛ چونز ٢٠٠٠).

كيف نستقبل العمارة؟ السؤال يشبه "كيف يكون تقييم العمارة؟" فالآراء الخاصة بالعمارة تتدفق بلا ضابط ولا رابط فى المحادثات العارضة، والنقاد المحترفون يقدمون مراجعاتهم فى الدوريات المتخصصة ووسائل الإعلام، وقد نشرت مجلة خاصة بالمهندسين المعماريين فى سكوتلندا مقالا كتبه مؤرخ يدعى إيان وول (Wall) زعم فيه "أن الغالبية العظمى للمبانى الجديدة "تُحْتَمَلُ" على أحسن تقدير ولكنها متواضعة فى العادة، وقد تجد فيها بعض الأشكال المنحوتة البارزة، وكان آخر هذه المبانى فى سكوتلندا متحف المواصلات فى جلاسجو، من تصميم زاها حديد (Zaha Hadid)، وهو بالقطع أغلى المخازن التى بنيت فى سكوتلندا تكلفة على الإطلاق" (وول ٢٠١٣: ١٩).

ومن اليسير فى عصر الاستهلاك بالجملة ووسائط الاتصال الاجتماعية الارتكان على الأرقام باعتبارها مؤشرات على كيفية استقبال الخدمات ووسائل الترفيه، أى إن

كان الاستقبال حسنًا أو سيئًا أو بلا مبالاة. بل إن بعض النقاد أحيانًا يشيرون إلى أعداد 'التغريدات' (Tweets) فى شبكة التواصل الاجتماعى 'تويتر' (Twitter) المؤيدة لبرنامج تليفزيونى معين والمضادة له. كما برز أسلوب يمكّن الجماهير من التعليق على برنامج تليفزيونى، أو المباريات الرياضية، أو أية أحداث كبرى أثناء حدوثها. و'التغريدات' متاحة للتعرف على الآراء، سواء أكانت تمثل المجتمع أم لا، كما إن شبكة 'تويتر' تقدم استكمالا لمؤشرات التلقى الأخرى المتاحة بيسر للجميع مثل أسلوب معرفة أعداد المشاهدين المدعو بارب (BARB) وهو اسم مختصر يشير إلى هيئة بحوث جماهير المستمعين والمشاهدين للإذاعة والتليفزيون.

ولكن 'استقبال' العمارة لا يخضع بهذا اليسر للتقييم الرقمى. فالمبانى تمثل 'مداخلات' أو 'أشياء مفروضة' لا تتكرر، وليست خدمات أو بضائع استهلاكية تقوم على الاختيار. فإذا كان مستخدمو المبنى لا يحبونه فلن يستطيعوا تغيير القناة، وعلى عكس البرامج الفكاهية السخيفة. يُضطر الناس إلى تقبل الأشكال المعمارية التى تقدم لهم. كما إن الفنون المعمارية تستخدم آمادًا زمنية طويلة، والمبانى نفسها تتغير على مر الزمن. فما أكثر المبانى التى لم تكن تلقى الإعجاب منذ ٥٠ عامًا ثم أصبحت تعتبر من النفائس التراثية اليوم، كما كانت بعض المبانى تعتبر عند بنائها أمثلة للتجديد المبدع، وكان النقاد والمنتفعون بها يكيلون المدح لها ثم أصبح الهدم مصيرها اليوم. فقيم الناس تتغير، ومن الأمثلة التى يكثر الاستشهاد بها تلك الأبراج السكنية التى بنيت فى الستينيات، وكان يقال إنها تمتاز بالكفاءة وتحلو الإقامة فيها، ولكن آراءنا فيها تغيرت اليوم. وأهم قضية فى نظرية الاستقبال (التلقى) أنه يتغير على مر الزمن ووفقًا للظروف. فالاستقبال (التلقى) ذو سياق تاريخى.

وهذه من المسائل الأساسية للتفسير عند هانز جورج جادامر (جادامر ٢٠٠٤). فالاستقبال (التلقى) يعنى أسلوب الناس فى التقييم والتفسير والفهم لمبنى من المبانى،

والاستقبال مسألة تاريخية. وعلى نحو ما يشار إليه فى فصول أخرى فى هـذا الكتـاب، يطلـق جـادامر عـلى هـذا الطـابع التـاريخى المتغـير للاسـتقبال تعبـير (*Wirkungsgeschichte*) الذى يترجم أحيانًا بعبارة "تاريخ التأثير" فجادامر يقـول إن "الفهم فى جوهره حادث يتأثر بالتاريخ" (جادامر ٢٠٠٤: ٢٩٩).

وإذا كان الاستقبال غير ثابت ويتغير على مر الزمن، وطبقًا للظـروف التاريخيـة، فإنه أيضًا شيء يعتمد على التكرار. فهو مثل الدور الذى تلعبه منطقـة الاسـتقبال فى المطعم أو فى الفندق أو فى مبنى إدارى، أو فى المسرح أو فى المنزل، يعتمد عـلى المجـيء والذهاب وعلى الزيارات المتكررة ويدعم ذلك كلـه. أى إن اسـتقبال عمـل معـمارى مبنى ليس محددًا بصورة مطلقة ولا تتغير، بل إنه مثـل شـتى ضروب التفـسير ينتفـع بتكرار الزيارة. فالمقابلة تتغير عندما يتغير أفقنا. ويصف جادامر التفـسير بأنـه حركـة "ليس لها هدف يأتى لها بالنهاية؛ ولكنهـا تجـدد نفـسها بـالتكرار الـدائب" (جـادامر ٢٠٠٤: ١٠٤). فالآراء عن أحد الأفلام تتعرض للتلخيص وللتثبيت فى مواقع تجميع الآراء، مثل موقع (rottentomatoes.com) [أى الطماطم العفنـة]، ولكـن ملخـص الأفكار لا يعنى انتهاء القضية على الإطلاق. وإدراك هذه المسألة يقدم السلوان لمـن لم يفوزوا بالاعتراف بهـم أو تقـديرهم حتـى الآن، أى بعبـارة الأخـرى، مـن يبـدعون منشآت معمارية غير بارزة و"غـير لافتـة للنظـر" فى الحيـاة اليوميـة (كـوين ١٩٩١؛ كاراندينو [Karandinou] ٢٠١٣). فتلقى الفن والعمارة أمر دقيق لا يعبر عنه التقدير بعدد النجوم [المعبرة عن الرتبة].

وعلى نحو ما أقمت عليه الحجة، بالاشتراك مع إدريان سنود جـراس ( Adrian Snodgrass) فى غير هذا المكان، نجد أن الطابع التكرارى للتفسير والاستقبال يـشبه ما يحدث أثناء وضع التصميم الهندسى، باعتباره حلقة تجديدية، أو حركة تكرارية، أو حوارًا رائحًا غاديًا مع مجموعة من الظـروف، ومـع تفـسير معـين. فالهرمانيوطيقـا فى

العمارة تتضمن استقبال ما هو موجود وخلق أشياء حتى يمكن تفسيرها، أى تصميم المبانى (سنودجراس وكوين ٢٠٠٦). وفى الكتاب الذى وضعه سنودجراس معى وهو **التفسير فى العمارة**، توسعنا فى عرض فكرة التصميم باعتباره عملا هرمانيوطيقيا، مستندين إلى مفهومى جادامر عن اللعب والحوار، وأفكار دونالد شون (Schön) عن التصميم باعتباره "تأملا عمليًّا" حيث يشتبك واضع التصميم فى حوار أو فى "محادثة تأملية مع الحالة". ويقول فى نبرات توحى بأنه يُرجع أصداء المشروع الهرمانيوطيقى "يقضى المبدأ بأن تعمل انطلاقًا من الوحدة بالتزامن مع الصورة الكلية ثم تعود إلى السير فى حلقات، جيئة وذهابًا، وجيئة وذهابًا". فنحن، واضعى التصاميم، "نبدأ بنظام معين، حتى وإن كان تعسفيًّا" فهو إسقاط [تجسيد] لفهم سابق. وهذا النظام المُسْقَطُ يعنى الأخذ بمبدأ التكيُّف أى العمل وفق الاحتمالات الناشئة، ولا يهدف العمل به إلا إلى اكتشاف عواقبه، ويمكن دائمًا "الانفلات منه فى وقت لاحق". وهكذا فإن واضع التصميم يبدأ العمل بتشكيل "الحال" وفقًا لحكم مبدئى، ثم "يَرُدُّ" الحال عليه ويستجيب واضع التصميم بأن يَرُدَّ على الرَّدِّ بالتأمل العملى لبناء المشكلة، أو لاستراتيجيات العمل، أو لنموذج الظواهر. ومن ثم ينطلق العمل فى دائرة، "جيئة وذهابًا وجيئة وذهابًا" وكل خطوة تستخرج ما يترتب على الخطوات السابقة والذى يؤثر فى الخطوات المقبلة، فتخلق مشكلات جديدة تتطلب الوصف والحل. وهكذا "يقوم واضع التصميم باتخاذ خطوات، راصدًا العواقب، وما يترتب على الخطوات، ووضع تقديرات للخطوات التالية" (شون ١٩٨٣: ٧٨).

وتتفق لغة الهرمانيوطيقا مع لغة التصميم الهندسى باعتبارها لغة حوارية. ولا يكمن هذا الطابع الحوارى بطبيعة الحال فى عمل واضع تصميم متفرد بل فى سياق الجماعة الهرمانيوطقية (فيش [Fish] ١٩٨٩) وهو ما يصل بى إلى قضية استقبال جماعة المعماريين للهرمانيوطيقا.

### استقبال العمارة للهرمانيوطيقا

هل يعتنق المهندسون المعماريون وأصحاب النظريات المعمارية أفكارًا معينة عن الهرمانيوطيقا؟ إن الهندسة المعمارية مبحث علمى متعدد الوجوه، ولكن له ما يعتبر مرجعية ثابتة فيما يُبْنى فى الواقع أو على الأقل فيما يوضع وينشر من تصاميم هندسية. والهندسة المعمارية دائمًا مشروع جماعى، ولكنها تقترن بفكرة المشروع الفريد، والمبنى الأيقونى، والمؤلف الواحد. فالمهندس المعمارى قد يزعم أنه 'مؤلف' مبنى معين باعتباره رئيس شركة أو الواضع الرئيسى لتصميمه، بل إنه قد يكتب كتبًا أيضًا فى الموضوع ويظهر فى أجهزة الإعلام. وربما أشارت تلك النصوص والتصريحات إلى وجود رابطة مع فيلسوف معين. فإذا حظى المبنى بالترحيب، فربما كان الترحيب من نصيب كتابة المهندس وأفكاره وروابطه [الفلسفية]. والمثال الحاضر على ذلك هو المهندس المعمارى پيتر زومثور (Zumthor) إذ فاز بالتكليف بتصميم حمام المياه المعدنية العمومى فى بلدة ڤالز (Vals) فى سويسرا. وظفر المبنى بقدر كبير من الإعجاب وفاز ببعض الجوائز. وهكذا كتبَ زمثور كتابًا ينسب فيه جانبًا كبيرًا من فكره التصميمى إلى الفيلسوف مارتن هايديجر (زومثور ٢٠٠٦). وكان هايديجر قد كتب عن الأبنية (هايديجر ١٩٧١) وكانت أفكاره شائعة سلفًا بين أصحاب النظريات المعمارية (نوربرج شولتس [Norberg-Schulz] ١٩٧١). ولا شك أن الأمر يتوقف إلى حد كبير على مضمون كتابة زومثور وجودتها، ولكن مجرد إشارته إلى الفلسفة زاد من تقدير الناس لهايديجر الفيلسوف وغيره ممن طوروا أفكاره عن العمارة (شار [Sharr] ٢٠٠٧). وقد وصف علماء النفس كيف تحظى الخيوط الفكرية والثيمات والصفات بالمشروعية من طريق مثل هذا الارتباط وهو ما يسمى "تأثير الهالة" (ثورندايك [Thorndike] ١٩٢٠؛ قانمان [Kahneman] ٢٠١١). ما دمنا نحب المبنى فسوف ننظر بعين الرضى إلى الأفكار التى ينسبها المهندس إليه. ويعتبر ميراث

المشروعية ونقلها، من وجهة النظر الهرمانيوطيقية، أحد أساليب عمل الأحكام المسبقة، أى التحيز. ويبدو أن المهندسين المعماريين وأصحاب النظريات المعمارية يبحثون عن إعراب مشاهير المعماريين عن استنادهم إلى الأفكار الفلسفية قبل أن ينظروا جادين فى تلك الأفكار الفلسفية.

ومن الأمثلة الأخرى على اعتناق العمارة للفلسفة قيام المهندس المعمارى والكاتب پيتر أيزينمان (Eisenman) بتطوير أفكار چاك دريدا، وكان أيزينمان قد اشتهر سلفًا بفضل سلسلة من كتاباته ومبانيه (أيزينمان ١٩٨٢)، ثم أصبح صديقًا لدريدا وعمل معًا فى مشروع معمارى (كيپنيس وليسر [Kipnis & Leeser] ١٩٩٧). وأدخل المعماريون دريدا مجال عملهم وأصبحت فلسفته التفكيكية كلمة السر فى العمارة على مدى عقدين. ولكن الباحثين لا يعتنقون الأفكار الفلسفية بالدلالات نفسها التى يضعها الفيلسوف، بل إن هذه الأفكار تصبح مثار دراسة فكرية، ومثار اتفاق واختلاف (پاپاراكيس وآخرون [Papadakis et al] ١٩٨٩؛ برودبنت وجلوسبيرج [Broadbent & Glusberg] ١٩٩١). ولكن اعتبار العمارة من المجالات الهرمانيوطيقية يعنى أن الحياة العملية للمهندس المعمارى أو الباحث العلمى فى العمارة تمنحه مساحة كافية للتلاعب بالأفكار، كما تتيح الدعم لمدخل استطلاع الأفكار والمناهج أو اللامباة بها، فالواقع أن أسلوب عمل الجماعات الهرمانيوطيقية (فيش ١٩٨٩) يزخر بالأفكار الخاصة بعمل مهندسى العمارة وإضفاء المشروعية على أفكارهم.

ويشهد التاريخ على أن المهندسين المعماريين لديهم روابط خاصة بالكتابة والنشر، ولكن التصورات التى وصفتها هنا شبيهة بالفنون الجميلة بصفة عامة. فالعمارة فى أفضل أحوالها ذات ميول طموح وتجريبية. ولا أعنى بذلك أن العمارة تختلف من ثم عن الفلسفة (ويجلى [Wigley] ١٩٩٥)، ولكن الدراسة العلمية للعمارة تكشف عما

يحدث فى مجالات أخرى، وربما كانت تتجلى فى بعض صفاتها طبيعة الجماعات الهرمانيوطيقية بصورة مبالغ فيها.

لا شك أننى بالغت فى تصوير ما يعتبر دراسة مشروعة فى إطار العمارة، ولكن الحجة التى أسوقها تصلح فرضية عاملة لتوضيح السبب الذى يفسر عجز الهرمانيوطيقا إلى الآن عن التمتع بالشيوع فى مجال العمارة مثل غيرها من المصطلحات الفلسفية وبعض الفلاسفة الآخرين. وفى أفضل الحالات، تندرج العمارة داخل بعض المجالات الأشد بروزًا مثل التفكيكية، والظاهراتية، والبنيوية، والنظرية النقدية، ونظرية النظم، وما بعد المذهب الإنسانى، والدراسات الرقمية. والهرمانيوطيقا مدرجة داخل ما نعرفه عن أعلام المفكرين الذين يلقون الترحيب مثل مارتن هايديجر، وميشيل فوكوه، وجيل ديلوز (Deleuze) وجان بودريار (Baudrillard). وأما هانز-جورج جادامر، رافع لواء الهرمانيوطيقا، فلم يُقم روابط صلة بينها وبين العمارة مثل بعض الفلاسفة الآخرين، بل ولم يُقْدِمْ إلى الآن المعماريون البارزون على ربط عملهم بعمله - على الأقل - بصورة بارزة مُقْنِعَة.

إن لعبة البحث العلمى فى العمارة تتغير، إذ يبدى عدد كبير من علماء العمارة اهتمامًا بالكتابات خارج التيار الرئيسى. وهم يلجأون إلى منافذ النشر فى الإنترنت، والمطبوعات المتاحة فى مجالات بحث مختلفة، باحثين عن مصادر جديدة. وقد أدت مبادرة النشر المفتوح (فينش [Finch] ٢٠١٢) وغيرها من التطورات إلى تمكين العمارة من الاستفادة من أفكار واسعة النطاق، بل ومن توليد أفكارها التجديدية الخاصة. وربما استشهد الفلاسفة يومًا ما بعمل الباحثين فى العمارة باعتباره جزءًا من الفكر الفلسفى المعتمد.

ويقدم الفيلسوف پول كيدر (Kidder) (٢٠١٣) عرضًا حديثًا للكُتَّاب الذين التقطوا خيط الهرمانيوطيقا، كما كان دخولى مجال الهرمانيوطيقا قد بدأ خلال مناقشات

مع صديقى إدريان سنودجراس الذى كنت أعمل معه فى جامعة سيدنى فى أواخر الثمانينيات، وكان آنذاك غارقًا فى العمل بالترجمة، منكبًّا على فحص نصوص الفن اليابانى، وكنت قد انتهيت لتوى من رسالة الدكتوراة حول تطبيق برامج المنطق، وهندسة المعرفة، والذكاء الاصطناعى على التصميم الهندسى المعمارى، وهو مدخل عقلانى سافر إلى العمارة. وتعرضت هذه العقلانية للهجوم من ثلاثة جوانب. وكان مصدر أحد هذه الهجمات إدريان سنودجراد الذى أفصح لى بحماس أثناء طعام الغداء يومًا ما عن مكتشفاته أثناء تعمقه فى قراءة نظريات الترجمة والتفسير. وكان المصدر الثانى للهجوم اختلاف موقف 'إخوان الحاسوب' الذين تبين لهم أن الحاسوب لم يف، رغم كل شىء، بما وعد به برنامج الذكاء الاصطناعى. وقرأت الكتاب الصغير الذى وضعه تيرى وينوجراد وفرناندو فلوريس والذى شرحا فيه المشكلة استنادًا إلى الهرمانيوطيقا عند جادامر (Winograd and Flores 1986)، والذى بينا فيه أنه من المقبول للأشخاص الذين يبدون اهتمامًا بالحاسوب والبرمجة أن يدخلوا عالم الفلسفة التى تناقش فى العلوم الإنسانية على عكس الزاد المحدود الذى يقدمه الوضعيون، وهو رأى تأكدت صحته فى الدراسة التفصيلية لتعليق هيوبرت دريفوس (Dreyfus) على كتاب هايدجر **الوجود والزمن** (دريفوس ١٩٩١). وأما مصدر الهجوم الثالث فكان نظريات ما بعد الحداثة التى كنا قد بدأنا للتو فى اللحاق بها، والتى اكتشفنا أنها لم تكن فى الواقع أسلوبًا معماريًّا يعبر عن الحنين إلى الماضى بل كانت أسلوبًا فى التفكير يتحدى المذهب العلمى المتطرف السائد آنذاك. وشكلنا مجموعات قراءة جلبت لنا وصمة "المثقفين" فى فترة كانت أقسام العمارة فيها، باستثناء بعض المدارس المشهورة فى الولايات المتحدة وأوروبا، يهيمن عليها المدخل الواقعى والعملى لهذا الفن، إلى جانب بعض التأكيد لاستوديو التصميم الهندسى، وربما بعض اللمسات التاريخية، وعلم النفس البيئى، والموضوعات التقنية. وأعتقد أن هذه الصورة قد تغيرت تغيرًا جذريًّا منذ أوائل التسعينيات، وقطعًا فى التقاليد الإنجليزية، وخصوصًا لأن المنتمين

إلى الدراسة المعمارية الأكاديمية قد استجابوا لضغوط إجراء البحث العلمى ونشر أبحاثهم. ومنذ ذلك الحين والعمارة تقف على أقدام ثابتة فى العلوم الإنسانية، وتُتَّخَذُ مَرْجِعًا فى الدراسات الأدبية، والنظرية الثقافية والفلسفة.

وقضيت فى أوائل التسعينيات فترتين من فترات الإجازة الدراسية 'السبتية' فى جامعة كيمبريدچ مرتبطًا بمركز مارتن وقسم العمارة، حيث تعرفت على داليبور ڤيزلى وحلقاته الدراسية، وعلى تقاليد التأمل الهرمانيوطيقى التى ظهر تأثيرها فى استوديو التصميم، وفى عدد كبير من الأكاديميين والممارسين من ذوى النفوذ، أكثر من تأثيرها فى البحوث المنشورة. وفى عام ٢٠٠٤ أصدر ڤيزلى كتابه **العمارة فى عصر التمثيل المنقسم**، وحسبما فهمت، كانت التقاليد الهرمانيوطيقية هنا يشرف عليها فى البداية المؤرخ والناقد المعمارى چوزيف ريكويرت (Rykwert) الذى عمل فى جامعة إيسيكس وكيمبريدچ وپنسيلڤانيا، وله تأثير كبير فى عدد من الباحثين، ومن بينهم ألبرتو پيريز – جوميز (Perex- Gomez) فى جامعة ماجيل (McGill) فى مونتريال (پيريز – جوميز ١٩٩٤). وتوجد تيارات أخرى داخل المشروع الهرمانيوطيقى فى العمارة، خصوصًا فى مجال الظاهراتية (موجيراور [Mugerauer] ١٩٩٤، ١٩٩٥)، وكان موجيراور يعمل فى جامعة واشنطن. وكان من أوائل الكتب التى تعالج التفسير فى العمارة كتاب أصدره خوان پابلو بونتا (Bonta) ويرصد فيه الجانب التاريخى للمشروع الهرمانيوطيقى الذى عرضه جادامر (بونتا ١٩٧٩) ولكن من دون استخدام لغة الهرمانيوطيقا المعاصرة (الأفق، والتحيز، وعلاقة الجزء بالكل).

وعلى الرغم من عدم انتشار الوفاء السافر للهرمانيوطيقا فى العمارة، فإن الهرمانيوطيقا تؤثر تأثيرًا خفيًّا فيها. فالتطورات فى الفكر المعمارى تعتمد على مصادر شبيهة بمصادر التطور فى الهرمانيوطيقا. وكنت قد قدمت عرضًا لتطور الهرمانيوطيقا المعمارية فى مقدمة كتاب **التفسير فى العمارة** حيث بينت التوازى بين التطورات فى

الهرمانيوطيقا والتطورات فى المذهب التاريخى فى العمارة، بالكشف عن الانشغال بخصائص الزمن والمكان اللذين تقع فيهما الأحداث، والانشغال بخصائص المجتمع المحلى أو الجماعة. وكان فريدريش شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤) قد أسهم فى هذه التقاليد التى تعتبر راجعة إلى حد بعيد إلى المثالية الألمانية البازغة، على نحو ما توجد خطوطها العريضة فى غير هذا المكان من هذا الكتاب نفسه - كان المذهب التاريخى [التاريخية] يعزز الرأى القائل بأن على المؤرخ أن ينفذ ويتغلغل فى الروح الجوهرية لبلد ما أو فترة ما. ويتجلى التفسير فى إطار التاريخية فى الكتابات المعاصرة عن العمارة، ويقول كارستان هاريس (Harries) إن المهمة الرئيسية للعمارة "تفسير أسلوب الحياة الصالح لهذه الفترة" (هاريس ١٩٩٧: ١١) وهو رأى ينسبه (ويوافق عليه) للمفكر سيجفريد جيديون (Sigfried Giedion) (١٨٨٨-١٩٦٨) أحد أوائل المؤرخين المنهجيين للحداثة. كما شارك فى تعزيز المذهب التاريخى مفكر كان يرعاه جيديون وهو كريستيان نوربيرج- شولتس، الذى كان يرى "أن العمارة الحديثة أتت إلى الوجود لمساعدة الإنسان على أن يشعر بالألفة فى العالم" (نوربيرج - شولتس ٢٠٠٠: ٩). وعادة ما تقتضى التاريخية من المهندس المعمارى أن يتميز بحساسية للمكان "وهو ما يعنى، فى المقام الأول، التماهى مع البيئة الطبيعية والاجتماعية" (نوربيرج - شولتس ٢٠٠٠: ٩). وتتردد فى تركة التاريخية أصداء فكرة العمارة القادرة على 'الاستقبال' أو التلقى، وهى التى بدأت بها هذا الفصل. فالعمارة الحسنة ترحب بك وتشعرك بالألفة. والمشروع الهرمانيوطيقى يقدم الأمل للذين استاؤوا من وجه الحداثية العابس، خصوصًا ما يتجلى منه فى بناء أبراج سكينة لا شخصية لها، وما يفصل بينها من بلاقع بينية جهمة يصعب وصفها بالأمكنة فى أيدى الرياح العاتية.

كما تشترك العمارة أيضًا فى بعض الثيمات مع مؤسس الهرمانيوطيقا، إذ كان المُنَظِّرُ المعمارى القديم يرى أنه لابد من إخضاع العمل الكلى للوحدة، وأن على العناصر المعمارية أن يتصل بعضها بالبعض لتشكيل عمل كلى موحد، داخل المبنى وفى علاقته مع الكون (ڤيتروڤيوس [Vitruvius] ١٩٦٠، ماكيوان [McEwen] ٢٠٠٣).

وكانت دعوة العمارة الكلاسيكية إلى الوحدة تغذوها مفاهيم ترابط المعنى، إذ إن العلاقة بين الأجزاء والعمل الكلى من ثيمات للهرمانيوطيقا، وهى تتفق مع المبدأ المعمارى فى الفترة السابقة للحداثة، وفى إبان الحداثة، من خلال مفاهيم التناظر، والنسبة، وترابط المعنى.

والثيمات الهرمانيوطيقية تعمل، سواء اعْتُرِفَ بذلك أم لم يُعْتَرَفْ، باعتبارها تيارًا فرعيًّا على الأقل داخل النظرية المعمارية، كما إن للهرمانيوطيقا أسلوبًا ممتازًا فى تحديد المواقع المنوعة للفكر أو الخطاب المعمارى، وليس بأقلها أهمية دور المبدع فى فن العمارة.

## استقبال المهندس المعمارى

بدأت القسم السابق بالإشارة إلى المهندس المعمارى باعتباره 'مؤلف' المبنى. ولكن النظرية الهرمانيوطيقية تطعن فى فكرة التأليف بمعنى أن المؤلف مصدر السلطة فى تفسير المبنى أو العمل الفنى. هل يتمتع كاتب كلمات النص بمعرفة عنه تزيد عما يعرفه القارئ؟ وينطبق السؤال نفسه على جميع أشكال الإنتاج الإبداعى. هل تستطيع يومًا ما أن تعرف ما يدور فى ذهن الفنان، أو الكاتب، أو واضع التصميم الهندسى، أو المهندس المعمارى، أو مبتكر فكرةٍ خلاقةٍ أو مُنْتَجٍ إبداعى؟

ويشرح پول كيدار فى كتابه **جادامر والمهندس المعمارى** هذه المشكلة من منظور هرمانيوطيقى (كيدار ٢٠١٣). وتوجد ثلاث إجابات على الأقل للسؤال عن معنى المؤلف. الأولى أن يحاول المرء الرجوع إلى المؤلف، فيفحص مقابلاته الشخصية، ويومياته ومقالاته وكتبه، وأن يسأله إن كان ما زال فى قيد الحياة عما يعنيه بإبداعه، كأنما كانت إجابته سوف تحسم القضية. وللباحثين أن يتناظروا حول ما كان المؤلف يعنيه **فى الحقيقة**، ولكن لابد من وجود معنى أصلى فى مكان ما يمكن أن ينسب إلى المؤلف – المبدع.

والمدخل الثانى تنحية أى تعليق قد يكون لدى المؤلف عن عمله وافتراض أننا أعلم منه به. والواقع أننا إذا ألقينا نظرة استرجاعية على المؤلف وعلى عمله، فالأرجح أن يفيدنا الاسترجاع فى أن نتفوق على المؤلف فى تحديد سياق العمل، وعلى أية حالٍ فى أن نعرف المزيد عن التأثير الذى أحدثه العمل فى الأجل الطويل. ولكن (وهذا هو المدخل الثالث) يقول المنظور الهرمانيوطيقى إنه من الأهم أن نذكر أن ما نعرفه **مختلف** [عما يعرفه المؤلف] **لا أفضل ولا أكثر**. وعلى نحو ما يناقشه هذا الكتاب، هذه هى طبيعة التفسير، أى القيام بأية مهمة تفسيرية من **أفق مختلف**. وقد يكون هذا الاختلاف نتيجة الاختلاف فى الزمن، أو الوجود فى مكان مختلف، أو فى ثقافة مختلفة، أو فى سياق تعليمى أو اجتماعى مختلف. وهذا هو الذى يحافظ على حياة العمل التفسيرى. وأما المدخلان الآخران فمن شأنهما إغلاق المناقشة، أو على الأقل توجيه مسارها نحو الطابع **الأصلى** أو **الأصيل**.

يعرف الجميع أننا مهما يكن شكل نسبة العمل إلى مؤلف فى أية حالة، فالحقيقة الثابتة تقول إن المبتكرات المعمارية، مثل الأعمال الأدبية، ثمرة لعصرها ونتاج قرائح كثيرة، وكما يقول المؤلف تشاك پالاهنيوك (Palahniuk) "لا شىء عندى أصيل. فأنا نتاج الجهود المجتمعة لكل من عرفته" (پالاهنيوك ٢٠١١: ١٠٤). فالإصرار على بُعد "المؤلف" كثيرًا ما ينتقص من البعد الاجتماعى لأى إنجاز محدد، كما ينتقص من الطبيعة الجماعية والمشتركة لاستقبال (تلقى) العمارة فى أى زمن محدد.

تقوم حجج مفحمة ضد الاعتماد على سلطة 'التأليف' فى طريقة استقبالنا لعمل فنى أو معمارى، حتى من زاوية مبحث الاقتصاد السلوكى. ويقدم لنا رجل الاقتصاد دانيال قانمان (Kahneman) أدلة رصينة، على ما تثيره من قلق، على أن كلامنا أبعد من أن يوثق به حين نتحدث عن موقفنا المعرفى (قانمان ٢٠١١). فلدينا الكثير من الخبراء الذين يزعمون أنهم كانوا يعرفون الأزمة المالية التى وقعت عام ٢٠٠٨ قبل حدوثها. وعلى غرار ذلك قد يزعم موظف فى شركة معمارية أنه كان يعرف أن الشركة

كانت سوف تخسر المنافسة، وأن التصميم الهندسى لـن يحظـى بـالقبول. والواقـع أن الأدلة تبين أن معرفتنا بما نقول إننا كنا نعرفه تتلون بما نعرفه الآن، أو بما نظن أننا نعرفه الآن. ويرى قانهان أن هذا ضعف فى الاستدلال الإنسانى. وأمـا مـن وجهـة النظـر الهرمانيوطيقية فإن "انعدام الثقة" المذكور، أو النسيان، يشير من جديد إلى ما ندين بـه إلى الآفاق المتنقلة، وهى التى نجد أنفسنا فى داخلها، والتى تُمَكِّنُنَا من العمل. ونتيجـة لها لا نستطيع التفكير بصورة أخرى. وعلى أية حـال فـإن الأشـخاص الـذين ننـسب إليهم تأليف العمل يتعرضون مثل قرائهم إلى ما يصاحب هؤلاء من آفاق ووجهـات نظر متنقلة. وهكذا فإن لدى الهرمانيوطيقا الكثير مما يلقى الضوء على 'قضية المؤلف' الذى يُنسب إليه المبنى وعلى العلاقة بين المبنى وواضح تصميمه الهندسى.

## الاستقبال الجذرى

بدأت هذا الفصل بمناقشة عن منطقة الاستقبال فى أحد المبانى باعتبارهـا مكانًـا معينًا. وهو يتصل بـالمفهوم العـادى للوعـاء أو الإنـاء. والاسـتقبال أيـضًا مـصطلح فلسفى، إذ يشير أفلاطون فى تيمايوس (*Timaeus*) (أفلاطون ١٩٩٧) إلى مـا يـسميه هايـپـو دوكى (*hypodoche*) [والمعنى الحرفى هو الوعاء الشامل] ويقصد به الكيـان العام للوجود قبل انفصال عنصر الفهم عن عنصر الإحساس، ومنـه يتـشكل هـذان العنصران ويخرجان إلى الوجود. وقد التقط چـاك دريدا هذا المصطلح وتلاعب بـه فى مقال له بعنوان "كورا" (Chora) (دريدا ١٩٩٧) ثم أقام رابطة بينه وبـين العـمارة فى عمله مع پـيتر أيزينمان (كيـپـنيس وليزر ١٩٩٧). ويبالغ دريدا فى المشكلات الكامنـة فى استخدام أفلاطون لهـذا المـصطلح، والتناقـضات والمفارقـات الناجمـة عـن ذلـك. وسؤاله هو كيف يمكن أن يوجد شىء يسبق تكوين ما يفهمـه العقـل ومـا تـستقبله الحواس، وهو مـع ذلـك يتـضمن خـصائص هـذا وذاك، أو لا يتـضمن خـصائص أى منهما؟

وفى دنيا العمارة غير الشعرية، يمكن أيضًا أن نجد منطقة استقبال مجسدة فى الشيء المحدد الذى نسميه العتبة، وهى التى تفصل داخل المبنى عن الشارع. والأعتاب ذوات سحر يخلب ألباب المعماريين (نوربيرج – شولتس ١٩٨٠: ١٧٠). أما أصل العتبة (threshold) فهو دَرَجٌ حجرى تجلس عليه الطاهية فى المنزل لدرس الحنطة [الدرس = threshing] حيث تأمل أن تذرو الرياح التبن (chaff) [أى قشور القمح] بحيث لا يدخل المنزل. ومن ثم تطور المعنى ليصبح المدخل وحسب للمبنى أو للمدينة. وقد تتميز العتبة بالعمق وفقًا لعمق الجدار، وقد يكون غطاءً مضافًا مثل الظُّلَّة أو تغليظًا للعوارض الخشبية فوق الباب. وتختلف المداخل فتتضمن سلسلة من الانتقالات عبر عتبات مختلفة. والعتبة موقع يتسم بالغموض المكانى، حيث لا تكون فى داخل المكان أو خارجه، كما إنه أيضًا باب الدخول إلى المدينة. وفكرة العتبة تتصل مباشرة بالهرمانيوطيقا من خلال اشتقاق الكلمة الأخيرة، والصورة المعمارية العامة للعتبة هى أيضًا مكانة "هرميس" (Hermes) الرب صاحب الخدع.

على نحو ما أشار إليه هذا الكتاب عدة مرات، مصطلح الهرمانيوطيقا مشتق من اسم هرميس. يقول أفلاطون "إن اسم 'هرميس' قد تكون له علاقة بالكلام، فهو مفسر (*hermeneus*) وهو رسول، وهو لص، ومخادع بالألفاظ، ومحتال، وجميع هذه الأنشطة تعتمد على قوة الكلام" (أفلاطون ١٩٩٧: ٤٠٨ أ، ١٢٦). واللغة خداعة، وكذلك التفسير. فالواقع أن الناس يمكن تهدئتهم وخداعهم وإقناعهم بشيء لا تقبله أحكامهم الصائبة بالألفاظ وحسب. والمُنَظِّرُ الأدبى لويس هايد (Hyde) يضع هرميس على العتبة، وهو "غلام ذو مكر ودهاء، يجيد المداهنة والرياء، وهو لص يسرق الأبقار، وباعث للأحلام، يقضى الليل ساهرًا، منتظرًا عند أبواب المدينة" (هايد ١٩٩٨: ٣١٧). ويقدم هايد وصفًا باهرًا لهذه المخادعة فى صور مكانية قائلا:

> المخادع، باختصار، عابر للحدود.. فلكل مجموعة حدها، وتدرك ما يمثل داخلها وما يمثل خارجها، ولكن المخادع موجود دائمًا عند أبواب المدينة،

وأبواب الحياة، حتى يتأكد من وقوع التبادل. كما إنه موجود عند الحدود الداخلية التى تتوسل بها المجموعات فى الإفصاح عن حياتها الاجتماعية. إننا نقوم بالتمييز دائمًا – بين الصحيح والخطأ، والمقدس والدنيوى، والنظيف والقذر، والذكر والأنثى، والشاب والهرم، والأحياء والأموات – وفى كل حالة سوف يعبر المخادع الحدود ويشوش التمييز. ومن ثم فإن المخادع هو الأبله الخلاق، أو الأحمق الحكيم، الرضيع الذى شاب شعره، من يلبس ملابس الجنس الآخر، من ينطق ببذاءات مقدسة... فالمخادع هو التجسيد الأسطورى للغموض والالتباس، للتضارب والغش، وللتناقض والمفارقات.(هايد ١٩٩٨ : ٧)

وبفضل هذا الجانب الخداع للهرمانيوطيقا أستطيع أن أعثر على معنى ما يجرى فى جانب كبير من العمارة المعاصرة. فالتجديد المعمارى يقع على الحدود بين داخل المبنى وخارجه، وفيما بين الأماكن. كما يحدث أيضًا على الحدود بين الفئات. فمحلات بيع الكتب تصبح مشارب للقهوة وبها كتب. كما إن المطارات أيضًا مجمعات تجارية، وبها سوبر ماركات! فالمبانى الآن تميل إلى الأخذ بتعدد الاستعمالات وتعدد الوظائف، والعمارة أيضًا تمتزج بالمدينة وبالمناظر الطبيعية إلى الحد الذى يجعلنا أحيانًا نجهل أين تنتهى المدينة وأين تبدأ غيرها. هل "ميدان فيديريشن" فى مدينة ملبورن فى أستراليا مبنى أم ميدان عام؟ ومعظم المشروعات المعمارية لطلاب السنوات المتقدمة من الدراسات المؤهلة للحصول على بكالوريوس الهندسة المعمارية تتضمن فحص مدينة أو منظر طبيعى، كما تمتزج العمارة أيضًا بإخراج الأفلام السينمائية.

والعمارة الورقية غير المبنية والطليعية تقدم أيضًا تحديات وقضايا مثيرة. وقد أعرب الناقد پاتريك شوماخر (Schumacher) – فى معرض انتقاده للتصميمات الهندسية المقدمة من مدارس العمارة والتى فازت بجوائز من الجمعية الملكية للعمارة

البريطانية – عن حزنه لأن تصاميم الطلاب، والأفلام المبنية عليها، والصور المتحركة رقميًا والقصص التى تستخدمها تعتبر "فى أفضل حالاتها مثيرة للتفكير والتأمل" ولكنها "ليست تصميمات لأماكن يقصد بها تأطير الحياة الاجتماعية". فالواقع أنها مجرد "قصص ورسائل تدفعها صور شعرية موحية" (شوماخر ٢٠١٢). وعلى عكس هذا الاتجاه المحافظ، يقول المهندس المعمارى ورجل التربية برنارد تشومى (Tschumi) عن عملية تصميم مبنى معين إن "المتعة القصوى للعمارة تكمن فى أكثر الأجزاء المحظورة فى الفعل المعمارى، حيث تنحرف الحدود، وترتكب المحرمات، فنقطة الانطلاق للعمارة هى التشويه" (تشومى ١٩٩٤: ٩١). وباعتباره من رجال التربية والتعليم فقد وضع مشروعات يقرأ فيها طلابه أعمالا روائية أدبية خيالية، ويشاهدون الأفلام، ثم يكلفون بتصميم شىء مثل النادى الليلى فى ساحة المدافن. وكان تشومى هو الذى وضع تصميم منتزه دى لا ڤيليت فى پاريس باعتباره سلسلة من مبان ضخمة لا يبدو أن لها وظيفة، وتتخللها ممرات مستوحاة من القصص السينمائية. وكان تشومى هو الذى عرَّف أيزمان بالفيلسوف دريدا.

يوجد درس تربوى مفيد فى تصدى المرء لتحد من التحديات حتى لو كان، مثل هذا المشروع، لا يصادفه المرء إطلاقًا فى الحياة الواقعية، ولكن واضعى التصاميم على أية حال يترقبون طرائق جديدة لمعالجة المشكلة، وتعريفات جديدة للمشاكل. ويقول المهندس المعمارى ذو الكتابات فى العمارة ريم كولباس (Rem Koolbaas) إن التصميم لا يتعلق "بالتحديد الدقيق، ولا فرض الحدود، ولكن بتوسيع نطاق الأفكار، وإنكار وجود الحدود، وليس بالفصل بين الكيانات وتحديد هوياتها، بل باكتشاف أشكال مهجنة لا اسم لها" (كولباس وماو [Mau] ١٩٩٧: ١٩٦٩). وخشية أن نظن أن بعض الأفكار والاستعارات تقع خارج نطاق عمل واضع التصميم، فقد ابتكر فكرة "المساحة النفاية" ويصفها بأنها "مملكة مشوشة من المطموسات، فهى تصهر الرفيع بالوضيع، والعام بالخاص، والمستقيم بالملتوى،

والمتنفش بالنحيل، حتى تقدم عمـلا مُرَقَّعًـا صـافيًا مـن كيـان ممـزق بـصفة دائمـة" (كولباس ٢٠٠٤: ١٦٣). واللغة المثيرة والعمارة الثورية تتحدثان عن تحرير الحـدود، أو على الأقل إعادة ترسيمها.

وهذا اللون من التهور المعماري يتفق مع لون الهرمانيوطيقا الراديكالي عند چـاك دريدا، حيث يعرب عن اختلافه مع جادامر (دريـدا ١٩٨٩). وهكـذا فبـدلاً مـن أن نجد ما توقعناه، نفاجأ بما يدهشنا. "فالهرمانيوطيقا الراديكالية" تؤيد عودة "المحتال" وتُظَاهِرُ المدخل التفكيكي الخطَّاء للعمارة.

## باب الخروج

حاولـت في هـذا الفـصل أن أضـع العـمارة داخـل ألـوان الطيـف للخطـاب الهرمانيوطيقي، وقـدمت موضـوع الهرمانيوطيقـا بالإشـارة إلى أحـد عنـاصر المبـاني العادية، وهو منطقة الاستقبال، والظلة أو المدخل إلى المبنى. وأدى هـذا التحديـد إلى أسلوب للحديث عن كيفية استقبال المباني لمستعمليها، ولكـن أيـضًا كيـف يـستقبل مستعملو المباني فن العمارة الذي يسكنون فيه. فالمستعملون والسواح والزوار والنقاد لديهم أيضًا أفكار عن العمارة، وهي تتغير على مر الأيام. وهذه هي طبيعة التفسير، أي أن تتغير مع تنقل آفاقنا وتتكيف مع اللقاءات والخـبرات الجديـدة. كـما أشرت إلى أن التفسير ذو طابع حواري، وأنه يشبه اللعب، وأنه عملية تأملية تتفق أيضًا مع ضروب الفهم لعملية التصميم الهندسي.

وهكذا فإن الهرمانيوطيقا توجد في كل مكان في العمارة، من الطريقة التي نفسر بها المبنى ونستخدمه، إلى الطريقة التي توضع بها تصاميم المباني. كما تقـدم الهرمانيوطيقـا أيضًا أسلوبًا لتحديد مواقع العمليـات التـي تـستقبل مـن خلالهـا الجماعـات بعـض المفاهيم الفلسفية، مثل الهرمانيوطيقا نفسها. وتحدثت بالتفصيل عن استقبال الجماعـة

المعمارية للهرمانيوطيقا، مقدمًا وصفًا موجزًا لفهمى التاريخى الخاص. فالطريقة التى تُستقبل بها الأفكار فى العمارة تعتمد اعتمادًا كبيرًا فيما يبدو على أسلوب ترويج هذه الأفكار من جانب المهندسين المعماريين والمُنَظِّرِينْ. ويعتبر انتشار السلطة والتأليف من القضايا الكبرى فى العمارة، كما تقدم الأفكار المستمدة من العمارة تحديات طريفة للفكرة التقليدية عن المؤلف وهى التى تعتمد عليها العمارة فيما يبدو. ورجعت أخيرًا إلى فكرة منطقة الاستقبال باعتبارها العتبة، مُبَيِّنًا أنها على أية حال موقع الغش و"الاحتيال"، فهى مكان يعتمد على الابتكار المتهور، تمشيًا مع الشخصية التى منحت اسمها للهرمانيوطيقا، ألا وهو الرب المخادع هيرميس.

# ببليوغرافيا

Bonta, J.P. (1979) *Architecture and its Interpretation: A Study of Expressive Systems in Architecture*, London: Lund Humphries.

Broadbent, G. and J. Glusberg (eds) (1991) *Deconstruction: A Student Guide*, London: Academy Press.

Coyne, R. (1991) "Inconspicuous architecture", in R. Coyne, A. Snodgrass, T. Fry and P. Redding (eds), *Gadamer, Action and Reason: Proc. Conference on the Application of the Hermeneutical Philosophy of Hans-Georg Gadamer within the Human Sciences*, Sydney: University of Sydney, pp.62–70.

Derrida, J. (1989) "Three questions to Hans-Georg Gadamer", in D.P. Michelfelder and R.E. Palmer (eds), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer–Derrida Encounter*, Albany, NY: SUNY Press, pp.52–54.

——(1997) "Chora", in J. Kipnis and T. Leeser (eds), *Chora L Works*, New York: Monacelli Press, pp.15–32.

Dreyfus, H.L. (1991) *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA: MIT Press.

Eisenman, P. (1982) *House X*, New York: Rizzoli.

Finch, J. (2012) *Accessibility, sustainability, excellence: How to expand access to research publications (Report of the Working Group on Expanding Access to Published Research Findings)*, http://www.researchinfonet.org/wp-content/uploads/2012/06/Finch-Group-report-FINAL-VERSION.pdf (accessed 30 July 2014).

Fish, S. (1989) *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, NC: Duke University Press.

Gadamer, H.-G. (2004) *Truth and Method*, trans. J. Weinsheimer and D.G. Marshall, New York: Continuum.

Harries, K. (1997 [1971]) *The Ethical Function of Architecture*, Cambridge, MA: MIT Press.

Heidegger, M. (1971) "Building, dwelling, thinking", *Poetry, Language, Thought*, New York: Harper and Rowe, pp.143–61.

Hyde, L. (1998) *Trickster Makes This World: Mischief, Myth and Art*, New York: North Point Press.

Jones, L. (2000) *The Hermeneutics of Sacred Architecture: Experience, Interpretation, Comparison; Volume Two: Hermeneutical Calisthenics: A Morphology of Ritual-Architectural Priorities*, Cambridge MA: Harvard University Press.

Kahneman, D. (2011) *Thinking, Fast and Slow*, London: Penguin.

Karandinou, A. (2013) *No-matter: Theories and Practices of the Ephemeral in Architecture*, London: Ashgate.

Kidder, P. (2013) *Gadamer for Architects*, Abingdon, England: Routledge.

Kipnis, J. and T. Leeser (eds) (1997) *Chora L Works: Jacques Derrida and Peter Eisenman*, New York: Monacelli Press.

Koolhaas, R. (2004) "Junk space", in R. Koolhaas, AMO and OMA (eds), *Content*, Köln: Taschen, pp. 162–71.

Koolhaas, R. and B. Mau (1997) "What ever happened to urbanism?", in R. Koolhaas and B. Mau (eds), *S, M, L, XL*. Rotterdam: 010 Publishers, pp. 959–71.

McEwen, I. (2003) *Vitruvius: Writing the Body of Architecture*, Cambridge, MA: MIT Press.

Mugerauer, R. (1994) *Interpretations on Behalf of Place: Environmental Displacements and Alternative Responses*, Albany, NY: SUNY Press.

——(1995) *Interpreting Environments: Tradition, Deconstruction, Hermeneutics*, Austin, TX: University of Texas Press.

Norberg-Schulz, C. (1971) *Existence, Space and Architecture*, London: Studio Vista London.
——(1980) *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, New York: Rizzoli.
——(2000) *Principles of Modern Architecture*, London: Andreas Papadakis.
Palahniuk, C. (2011) *Invisible Monsters*, London: Vintage Books.
Papadakis, A., C. Cooke and A. Benjamin (eds) (1989) *Deconstruction: Omnibus Volume*, London: Academy Editions.
Pérez-Gómez, A. (1994) 'Chora: The space of architectural representation', in A. Pérez-Gómez and S. Parcell (eds), *Chora 1: Intervals in the Philosophy of Architecture*, Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press, pp.1–34.
Plato (1997) *Complete Works*, ed. J.M. Cooper, Indianapolis, IN: Hackett.
Schön, D.A. (1983) *Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*, London: Temple Smith.
Schumacher, P. (2012) "Schumacher slams British architectural Education", *The Architectural Review*, 31 January: http://www.architectural-review.com/folio/schumacher-slams-british-architectural-education/8625659.article (accessed 30 July 2014).
Sharr, A. (2007) *Heidegger for Architects*, London: Routledge.
Snodgrass, A. and R. Coyne (2006) *Interpretation in Architecture: Design as a Way of Thinking*, London: Routledge.
Thorndike, E.L. (1920) "A constant error in psychological ratings", *Journal of Applied Psychology*, 4: 25–29.
Tschumi, B. (1994) *Architecture and Disjunction*, Cambridge, MA: MIT Press.
Vitruvius, P. (1960) *Vitruvius: The Ten Books on Architecture*, trans. M.H. Morgan, New York: Dover Publications.
Wall, I. (2013) "The demise of architecture?", *Quarterly Journal of the Royal Incorporation of Architects in Scotland*, Autumn, 15: 18–24.
Wigley, M. (1995) *The Architecture of Deconstruction: Derrida's Haunt*, Cambridge, MA: MIT Press.
Wilson, T. (1993) *Watching Television: Hermeneutics, Reception and Popular Culture*, Cambridge: Polity.
Winograd, T. and F. Flores (1986) *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Reading, MA: Addison Wesley.
Zumthor, P. (2006) *Atmospheres: Architectural Environments – Surrounding Objects*, Basel: Birkhäuser.

# الباب الخامس

# تحديات وحوارات هرمانيوطيقية

# الفصل الخامس والأربعون

# الهرمانيوطيقا والظاهراتية

روبرت دوستال Robert Dostal

العلاقة بين الهرمانيوطيقا والظاهراتية(*) مثار خلاف كبير، إذ إن تاريخ تطور الهرمانيوطيقا الفلسفية في القرن العشرين قد جعل البعض يرون أن المذهبين متضادان، وربما كان هذا التضاد يتجلى بأوضح صوره في الانتقادات والاتهامات المتبادلة بين إدموند هوسرل ومارتن هايدجر. وأما التطور اللاحق للهرمانيوطيقا الفلسفية على أيدى هانز جورج جادامر وپول ريكور فقد أدى إلى قبول انتقادات هايدجر للظاهراتية عند هوسرل، ولا يبدو أنه يعتمد كثيرًا على منجزات هوسرل. وهذا أيضًا يوحى بوجود مسافة تفصل بين الهرمانيوطيقا وتؤكد استقلالها عن

(*) الظاهراتية هي الترجمة العربية لمصطلح (phenomenology) وأوجز تعريف له يقول إنه دراسة الوعى البشرى وخصوصًا العمليات العقلية بعد استبعاد (bracketing) كل الأسباب الظاهرية، بهدف التمييز بين جوهر الشيء (essence) الذى يدركه المرء مباشرة، وقد يعتمد على الحدس، وبين الخصائص الحسية التي يدركها المرء أولا بحواسه، وقد يكون ذلك بصورة فطرية (*a priori*) وهو شائع عند الجميع (أنطونى فلو [Flew] – ١٩٧٩) وكان هذا المذهب في مطلع القرن العشرين رافدًا من روافد نظرية المعرفة، خصوصًا عند إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨) الذى يُنسب المذهب الحديث إليه، قبل أن يتطور ويصبح نوعًا من المثالية بعد عام ١٩١٣، استنادًا إلى ما يسمى تأمل الجوهر (eidetic reflection) (رونالد دوركين [Dworkin] ١٩٨٤). والمعروف أن المصطلح نشأ في القرن ١٨ على أيدى لامبرت (Lambert) وكانط، ولكنه كان ينكر عامل العمد (intentionality) الذى يثبته هوسرل، وأما عند هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) فكان يعنى الفحص التاريخي لتطور الوعى الذاتي من الخبرات الحسية الأولية إلى العمليات الفكرية العقلانية الكاملة (سايمون بلاكبيرن [Blackburn] ١٩٩٤).

الظاهراتية. ومع ذلك فإن هايدجر يعلن فى كتابه **الوجود والزمن** أن الظاهراتية مذهب هرمانيوطيقى، فكان فى هذا الكتاب الرئيسى أول من يجمع ما بين تقاليد الهرمانيوطيقا العريقة وبين الظاهراتية. وهكذا فإن الظاهرااتية عند هايدجر مدينة إلى الظاهراتية عند هوسرل وتقف فى الوقت نفسه على مبعدة ما منها. ويزيد من تعقيد الموقف أن هايدجر تخلى عن مشروع **الوجود والزمن** ويتخلى تمامًا تقريبًا عن أية إشارة صريحة إلى الهرمانيوطيقا بعد عام ١٩٢٩، ومن المهم أن نذكر أن الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامز وريكور تعتمد على الظاهراتية الهرمانيوطيقية فى **الوجود والزمن** ولكنها تأخذ الكثير مما يمكن أن يسمى "المرحلة الأخيرة"، أو ما بعد الهرمانيوطيقا، لهايدجر. ولذلك فإن أية نظرة فى العلاقة ما بين الظاهراتية والهرمانيوطيقا يجب أن تنظر فى هرمانيوطيقا هوسرل، والظاهراتية الهرمانيوطيقية فى **الوجود والزمن**، وتطورالهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر وريكور، والعلاقة بين عملهما وعمل هوسرل وهايدجر.

ولكن لدينا مدخلا مختلفًا للعلاقة بين الهرمانيوطيقا والظاهراتية، ألا وهو تقديم مدخل ظاهراتى للهرمانيوطيقا، أو ظاهريات ممارسة التفسير. وقد حاول توماس سيبوم (Seebohm) أن يفعل ذلك على وجه الدقة فى كتابه الأخير: **الهرمانيوطيقا: المنهج والمنهجية** (٢٠٠٤)، وسوف ننظر فى هذا المدخل بالإضافة إلى النظر فى علاقة الهرمانيوطيقا الفلسفية بالظاهراتية عند هايدجر وهوسرل. وهكذا فإن هذا الفصل يتكون من ثلاثة أجزاء، الجزء الأول يتناول الظاهراتية الهرمانيوطيقية فى **الوجود والزمن** وعلاقتها بالظاهراتية عند هوسرل، والجزء الثانى يناقش الهرمانيوطيقا الفلسفية عند ريكور، وخصوصًا جادامر، والجزء الثالث ظاهريات الهرمانيوطيقا.

فلنبدأ بالنظر فى كتاب **الوجود والزمن** لهايدجر حيث يجمع بين الظاهراتية والهرمانيوطيقا للمرة الأولى.

## الظاهراتية الهرمانيوطيقة عند هايديجر فى الوجود والزمن

تعتبر مسألة الوجود، كما يعرف الجميع، قضية هايديجر فى كتاب **الوجود والزمن**، ومن ثم فإن هذا العمل عمل فى الأنطولوچيا الأساسية. وهو يقول لنا فى **الوجود والزمن** وفى غيره من الكتب التى نشرها فى العشرينيات إن الظاهراتية تمثل المنهج الصحيح للفلسفة[1]. ومن ثم فهو يحدد لنفسه مهمة متابعة مسألة الوجود ظاهراتيًّا، قائلا إن الظاهراتية فى الوقت نفسه مذهب هرمانيوطيقى، ما دامت مهمة فهم الوجود باعتباره وجودًا، بل الفهم كله، يقوم على التفسير. وباختصار نقول إن هايديجر يماهى بين الظاهراتية، والأنطولوچيا الأساسية، والهرمانيوطيقا. والنظرة التاريخية تقول إن هذا المزج الثلاثى يضع عمل هايديجر، أو على الأقل عمل هايديجر فى كتابه **الوجود والزمن**، ما بين ظاهرياتية هوسرل والهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر وريكور. فالظاهراتية عند هوسرل لا تركز على مسألة الوجود (فالأنطولوچيا عند هوسرل أنطولوچيا "صورية") والهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر وريكور لا تستند مباشرة إلى منهج الظاهراتية ولا تتصدى مباشرة لمسألة الوجود. فلننظر بإيجاز فى الظاهراتية الهرمانيوطيقة عند هايديجر من وجهة نظرها الخاصة، ثم ننظر فى علاقتها بالظاهراتية عند هوسرل وبالتطور اللاحق للهرمانيوطيقا الفلسفية على أيدى جادامر وريكور.

والجزء المنشور بعنوان **الوجود والزمن** من مشروع الأنطولوچيا الأساسية عند هايديجر يقتصر على القسمين الأولين مما كان مخططًا له أن يصبح كتابًا من ستة أجزاء. ويقدم هذا الجزء المنشور "تحليلا للحضور" (*Dasein*) لأننا نحتاج، كما يقول هايديجر، أن ننظر فى 'المكان' (there) عند إثارة مسألة الوجود. و'المكان' هو الحضور (*Dasein*) (الوجود فى مكان there-being) [لأن المقطع الأول من الكلمة الألمانية يفيد 'المكان' (هناك أو هنا) وباقى الكلمة يعنى الوجود. ومن ثم فإن الوجود فى مكان يعنى الحضور].

وتحليل الحضور المذكور يحاول تقديم تفسير لهوية الحضور، ومن شأن التفسير أن يبين أن الفهم (*Verstehen*) والمعايرة النغمية (attunement) (*Befindlichkeit*) والخطاب (*Rede*) تشترك فى تكوين الحضور. وطبقًا لهذا التفسير، لابد أن يقوم الفهم على أساس 'التعادل'، أى البناء الذى يقول إن شيئًا يعادل شيئًا [آخر] أى معاملة الشيء **باعتباره** [as] شيئًا آخر (س باعتباره ص). وقد يكون هذا الإدراك صريحًا فى اللغة، أى واردًا فى صورة بيان أو مقولة تتكون من المفاهيم. ولكن الذى يشغل بال هايديجر بصفة خاصة هو إدراكنا للعالم قبل مرحلة البيان أو القول. ومن ثم فهو يميز فى معالجته للفهم بين كلمة **باعتباره** المستخدمة فى البيان [والتى يعتبرها معادلة للرابطة المضمرة بين الشيء وكيانه] وبين **باعتباره** "الهرمانيوطيقية" التى تسبق ورودها فى البيان. ويقول هايديجر إن البيان ثانوى ويعتمد على 'الوجود'، ولذلك فهو يقاوم "توثين البيان" حسبما يسميه برنارد ويليامز (ويليامز ٢٠٠٢: ١٠٠).

ولهذا التفسير للفهم ثلاثة جوانب مهمة على الأقل لمقاصد حديثنا فى هذا الفصل. الجانب الأول أن الفهم دائمًا تفسير، وكلمة 'باعتباره' الهرمانيوطيقية تتمتع بالأولوية(*). والجانب الثانى هو الأولوية التى يوليها لاتصالنا المباشر بالأشياء من

---

(*) أود أن أضيف هنا المثال الذى يورده بعض شراح هايديجر للدلالة على الفرق بين استخدام (as) [أى 'باعتباره'] للبيان (thematically) أو لما يسبق البيان (pre-thematically) حسبما يقول هايديجر، انظر العبارتين التاليتين:

١- ازداد تعلق كلبى بى **باعتباره** رفيقى منذ أن فقدت البصر (*As* my companion...).

٢- أصبح كلبى الذى يرافقنى يرتبط بى ارتباطًا شديدًا **باعتباره** رمز الوفاء منذ أن فقدت البصر (*As* a symbol of fidelity...).

ففى العبارة الأولى تعادل بين الكلب والرفيق، ومن ثم فهى بيانية (thematic) وأما العبارة الثانية فتضيف تفسيرًا سابقًا لبيان التعلق (pre-thematic) وهو مضاف إلى الجملة البيانية ومن ثم فإن هايديجر يعتبره استعمالا هرمانيوطيقيًا (ويليامز: ١٠٣-١٠٤)، ويصف '**باعتباره**' بأنها هرمانيوطيقية

خلال الحدس والإدراك الحسى. وهايدجر يستعمل لغة "النشوة" و"التعالى" فى التعبير بأسلوبه الخاص عن فكرة هوسيرل عن العمد[٢]. ويعبر ألفا نوى ( Alva Noë) تعبيرًا أبسط عن هذه الفكرة قائلا إننا "يطيش صوابنا" (نوى ٢٠٠٩). وفى المقدمة التمهيدية لمناقشة معنى 'الكلام' (*logos*) يشير هايدجر إلى أن اليونانيين القدماء كانوا يولون الأولوية للإحساس (*aesthesis*) على الكلام أو المنطق (*logos*)[٣]. ولكنه فى الوقت نفسه لا يريد أن يولى الحدس مكانة أساسية منفصلة أى تقوم على مجرد 'النظر' أو 'الملاحظة'[٤] والجانب الثالث يمثل نتيجة مباشرة لهذا، إذ إن تخفيض منزلة الأقوال والأفكار النظرية يرتبط ارتباطًا وثيقًا عند هايدجر بالأولوية التى يوليها لاشتباكنا وانشغالنا مع الآخرين والأشياء فى الدنيا على المدخل النظرى الموضوعى لما يواجهنا فى خبراتنا. أى إن علينا أن نفهم أنفسنا باعتبارنا "موجودين - فى - العالم"، مشتبكين ومنشغلين بعالمنا، وعلينا أن نجعل خبرتنا بأنفسنا وبعالمنا ذات أغراض وغايات. وقد ناقش هيوبرت دريفوس هذه الفكرة مناقشة مفيدة واصفًا إياها بأنها تفيد اكتساب "المهارة"، أو ضرورة "الاستغراق" أو "التفاعل"[٥].

ويحاول هايدجر من خلال هذا العرض للفهم القائم على التفسير أن يتغلب على القول بأولوية 'الأنا' النظرية الموضوعية ('الأنا' الديكارتية) والمذهب التمثيلى (representationalism) لجانب كبير من الفلسفة الحديثة والمعاصرة. والذى أعنيه بالمذهب التمثيلى ينحصر فى الرأى القائل بأننا 'نتصالح' مع عالم خبرتنا من خلال "صور تمثيلية" تقدم صورًا داخلية لواقع خارجى[٦]. وكان لوك (Locke) يطلق على هذه الصور التمثيلية الداخلية اسم 'الأفكار'، وكان كانط يقول إنها (*Vorstellungen*) أى صور تمثيلية (representations). وكانت هذه الصور التمثيلية عند هذين المفكرين مادة الوعى. وهكذا تظل بين أيدينا حتمًا تلك المشكلة المعرفية الرئيسية الحديثة، أى مشكلة التثبت من كون صورنا التمثيلية صحيحة. فإذا لم يكن بين أيدينا سوى صورنا التمثيلية، ولن "يطيش صوابنا" إذا عقدنا مقارنة بين

هذه الصور وبين ما تمثله، فلن يبقى لنا إلا الشك أو التمييز الكانطى بين المظاهر وبين الأشياء فى ذواتها. ونقطة الانطلاق الظاهراتية عند هايديجر تختلف عن نقطة الانطلاق الديكارتية – أى الصور الممثلة للوعى – فهى إدراكنا أننا نعيش "فى الحقيقة". ويسأل هايديجر فى **الوجود والزمن** عن شروط إمكان صدقنا.

ويعترف هايديجر بصراحة باعتماده على المذهب الظاهراتى عند هوسرل فيما يتعلق بثلاثة أركان أساسية إلى حد كبير فى مذهبه الظاهراتى الهرمانيوطيقى وهى:

١ – أن نفهم أن الفلسفة تتعلق بما هو أوَّلىٌّ [أو سابق الوجود]؛

٢– وفكرة هوسرل عن الحدس القاطع؛

٣– ومفهوم العمد.

(بيرنت [Bernet] ١٩٩٠)

وأول هذه الأركان يعادل القول بأن الظاهراتية فلسفة تعالية(٧). أضف إلى ذلك أن تصور هايديجر للطابع الزمنى الذى يعتبر جوهريا لمشروعه المبكر يستند إلى تناول هوسرل للزمن وللطابع الزمنى(٨). ومن أهم ما فى هذا الأمر أن هايديجر يعتنق مقولة هوسرل عن 'الآن' المديدة أو الكثيفة، أى التى تشير إلى نوع من الوحدة بين الماضى والحاضر والمستقبل، ويرفض ما يسميه الزمن الذى تسجله 'الساعة الدقاقة' باعتباره مفهومًا ناقصًا. وإلى جانب ذلك نجد أن هايديجر يستخدم فى **الوجود والزمن** عددًا من المفاهيم وطرائق التمييز المستعارة من هوسرل، مثل 'الأفق'، ومثل 'المرء' (*das Man*)، والتمييز بين الجاهز (*Zuhandenheit*) والحاضر (*Vohandenheit*)(٩).

وتتسم معارضة هايديجر للظاهراتية عند هوسرل بالتعقيد وتعدد وجوهها، وقد أكثر الباحثون من مناقشتها. وربما كانت أبسط طريقة لتحديد الجانب الأساسى لهذه المعارضة إدراك أن مشروع هوسرل يتمثل فى ظاهراتية الوعى، وهى التى يشير إليها

أيضًا بتعبير "الذاتية المتعالية". وعلى الرغم من أن نقطة الانطلاق الديكارتية يمكن أن تمثل مدخلا للظاهراتية وفقًا لما يقوله هوسرل، فإن الظاهراتية، حتى من هذه الزاوية، سرعان ما تترك ديكارت وراءها(١٠). ويقول هايدﭽر إن ظاهراتية هوسرل لا تتغلب (ولا تستطيع أن تتغلب) على نقطة الانطلاق المذكورة. ومن أشكال هذا الاعتراض فى الدراسات الثانوية شكل يتعلق بمكانة الطاقة الذهنية (*noema*) عنده، إذ يدعو هوسرل إلى الوصف الظاهراتى للجانب الذاتى (*noetic*) والجانب الموضوعى (*noematic*) معًا من الخبرة بالوعى. وما دامت "الطاقة" المذكورة قائمة فى 'داخل' الوعى، فإن الظاهراتية عند هوسرل تقدم، فيما يبدو، كل شىء داخلى فى الوعى. أى إنه لا يوجد جانب خارجى له. وقد أشار جادامر وغيره إلى ذلك باعتباره مشكلة الحلول الظاهراتى(١١). وكان إعلان هوسرل أن هذا الرأى مثالى يبشر، فيما يبدو، بتسوية الخلاف، ولكن هايدﭽر كان يرى أنه يمثل استمرارًا للمذهب التمثيلى (أو نكوصًا إليه). ووفقًا اللرأى المذكور، تعتبر 'الطاقة الذهنية' وسيطًا بين الشىء أو المسألة قيد البحث وبين الذات، باعتبارها تمثيلا لهذا الشىء أو هذه المسألة. وهكذا فإن النظرة الظاهراتية العميقة التى كان هوسرل يتميز بها فى مرحلته المبكرة بشأن الطابع العمدى، وهى التى نجدها فى كتابه **بحوث منطقية**، تضيع فى مثالية حديثه عن **الأفكار** (أو المُثُل [على غرار المثل الأفلاطونية]). ويعارض هذا التفسير لهوسيرل من يقولون إنه نجح فى الثورة على مذهب التمثيل، وإنه حافظ على ابتعاده عنه، وأما 'الطاقة الذهنية' فيجب ألا تُفهم باعتبارها كيانًا فى الوعى، أو 'معنى' أو حاسة بالدلالة الفريجية، بل إنها لا تزيد عن كونها وعى الشىء نفسه فى سياق الاختزال(١٢).

وكان من نتائج القلق على إمكان النكوص إلى المذهب التمثيلى والذاتية، أن اتجه هايدﭽر إلى رفض جوانب منوعة من ظاهراتية هوسرل أو تجنبها. فهو على سبيل المثال يتجنب الحديث عن منهج الاختزال الذى يتسم بأهمية كبيرة لهوسرل. وهو يرفض لغة "الوعى" وهى الموجودة فى كل مكان عند هوسرل، ويرفض تعريفه للزمن بأنه

"داخلى"[13]. وللمرء أن يخرج بنتائج كثيرة للتخلى عن لغة ما هو داخلى وما هو خارجى، وتجنب لغة الوعى والذات. فالواضح أن هايديجر أشد اهتمامًا من هوسرل بانغماسنا العملى فى عالمنا، ولكن نقاد هوسرل فى هذا الصدد يتجاهلون مدى رؤية هوسرل لتصالحنا مع عالمنا باعتباره نشاطًا وأمرًا عمليًّا. من المفهوم أن يصبح من الشائع أن يتكلم المرء عن الأولوية التى يوليها هايديجر للجانب العملى، ولكننا يجب أن ندرك أن هايديجر يعارض ما يعتبره التمييز المعتمد أو المعيارى بين ما هو نظرى وما هو عملى. فهو يحرص على أن يشير إلى أن الحياة العملية لها جانبها النظرى وأن الفكر النظرى له جانبه العملى[14].

وإزاء الاختلافات التى يمكن القول بوجودها، والانتقادات الصريحة التى يوجهها هايديجر لهوسرل، وانتقادات هوسرل لهايديجر، يرى بعض الدارسين انفصامًا جذريًّا بين أسلوبيهما الظاهراتيين[15]. ويقول آخرون بوجود مشاركة أساسية بينهما فى المشروع الظاهراتى، وبأنها أهم من الزاوية الفلسفية من الاختلافات بينهما، وبأن هوسرل وهايديجر، لأسباب خاصة بكل منهما، يضخمان اختلافاتهما[16]. ويقول أحد المعلقين المبكرين والمهمين على العلاقة بين الظاهراتية عند كل منهما، وهو ميرلو بونتى (Merleau-Ponty)، فى تصديره لكتابه **ظاهريات الإدراك**: "ولكن كتاب **الوجود والزمن** كله ينبع من إشارة أوردها هوسرل، ولا يزيد عن كونه عرضًا صريحًا "لمفهوم العالم الطبيعى" (*naturlicher Weltbegriff*) أو عالم الحياة (*Lebenswelt*) الذى عَرَّفَهُ هوسرل فى أواخر حياته بأنه الموضوع الأساسى للظاهراتية" (ميرلو- بونتى ١٩٦٢: ٧)[17].

وردًّا على ذلك، فإن الذين يقولون بوجود اختلاف جذرى بينهما (وتفوق هايديجر) كانوا يقولون أحيانًا إن أوجه التشابه بين هوسرل وهايديجر، وخصوصًا هوسرل فى مرحلته الأخيرة وقوله بالظاهراتية الچينية والأزمة، تبين أن هوسرل تعلم من هايديجر. إنها مسألة عسيرة وربما يكون من المحال فَكُّ عُقَدِها[18]. ولكن ما

أقل من ينكرون التقارب ما بين عمل هوسرل فى أواخر مراحل عمله وبين عمل هايديجر المعاصر له، ويرجع هذا التقارب فى المقام الأول إلى فكرة 'عالم الحياة' (أو الخبرة العادية) وأخذ الطابع التاريخى للخبرة البشرية مأخذ الجد. إذ نستطيع أن نجد مثلا أن هوسرل فى محاضرته عن "الظاهراتية والأنثروپولوچيا" عام ١٩٣١ يعترف بأن التحليل الحقيقى للوعى يمكن أن يسمى "هرمانيوطيقا حياة الوعى" (هوسرل ١٩٩٧: ٤٩٧) [١٩]. وأرى أنه من المستبعد (وإن لم يكن مستحيلا) أن تنسب التطورات فى فكر هوسيرل فى مرحلته الأخيرة، إلى هايديجر، فلقد كانت فى عمل هوسرل قضايا منهجية أدت إلى هذه التطورات. وأما عن أهمية الاختلافات فينبغى ألا نصدق ما يقوله هايديجرعنها تصديقًا أعمى، فمن الطبيعى أن يرغب، فيما يبدو، فى تضخيم تلك الاختلافات مع أستاذه حتى يخلق المساحة اللازمة لعمله وحياته العملية الخاصة [٢٠]. ومن المتعذر استكشاف هذا السؤال التاريخى والفلسفى الصعب عن العلاقة بينهما بمزيد من التفصيل هنا.

يمكننا إذن أن نطلع على العلاقة بين الظاهراتية والهرمانيوطيقا، كما بَيَّنْتُ آنفًا، فى المناظرة حول علاقة صورتى الظاهراتية عند هوسرل وهايديجر، ولكننا نستطيع الاطلاع على هذه المسألة أيضًا، داخل مشروع **الوجود والزمن**. إذ إن بعض الباحثين، مثل وليام بلاتنر (Blattner) يجدون توترًا من المحال فَضُّهُ، أو قل إنه ثغرة مستعصية، بين المهمة الوصفية للظاهراتية والمهمة التفسيرية للهرمانيوطيقا [٢١]. وهو يربط ذلك بتخلى هايديجر عن المشروع. والأفضل لنا ألا نتابع هذه المسألة فى سياق الظاهراتية فى **الوجود والزمن** والتطور اللاحق لهايديجر، بل أن نتحول إلى الهرمانيوطيقا الفلسفية عند ريكور وجادامر وهما اللذان يضربان بجذورهما فى فكر هايديجر **والوجود والزمن** وإن كانا يتبعان هايديجر فى تحوله إلى اللغة ويعتنقان عمله فى مراحله الأخيرة. وقبل أن نفعل ذلك، علينا أن نذكر أنه لا تكاد توجد إشارة واحدة إلى الهرمانيوطيقا فى أى شيء كتبه هايديجر بعد نشر **الوجود والزمن**. وقد كتب هايديجر نفسه فى الخمسينيات،

فى مقال بعنوان "حوار حول اللغة". يقول إنه قد تخلى عن ذلك المصطلح: "لا يمكن أن يكون قد فاتك أننى لم أعد أستعمل مصطلح الهرمانيوطيقا فى أىٍّ من كتاباتى الأخيرة" (هايديجر ١٩٧١: ١٢). ولا يكاد هايديجر يذكر فى ذلك "الحوار" أى سبب لتخليه عن المصطلح إلا أنه قد "تخلى عن وجهة نظر مبكرة" (هايديجر ١٩٧١: ١٢). وذلك يعنى أن الهرمانيوطيقا كانت عند هايديجر جزءًا من السُّدَى واللُّحْمة لمشروعه الذى لم يكتمل فى **الوجود والزمن**، ألا وهو مشروع فى الظاهراتية التعالية. وما دام قد ترك هذا المشروع وراءه فقد خَلَّفَ الهرمانيوطيقا وراءه أيضًا(٢٢).

## الهرمانيوطيقا الفلسفية والظاهراتية: ريكور وجادامر

بعد أن تخلى هايديجر فيما يظهر عن الظاهراتية والهرمانيوطيقا معًا، نشر جادامر نصًّا ربما كان أهم نص واحد عن الهرمانيوطيقا الفلسفية، وهو **الحقيقة والمنهج** (١٩٦٠). ومن الغريب أن الكتاب لا يكاد يقول أى شىء عن 'الحقيقة' أو عن 'المنهج'. وفيما يتعلق بالأخير، فإن جادامر ينتقد المذهب المنهجى (methodologism) لجانب كبير من الفكر الحديث والمعاصر، بما فى ذلك الهرمانيوطيقا المنهجية. ويقول إنه أن يستبدل 'المبحث العلمى' بمصطلح المنهج. والعمل لا يفصح بيسر عن منهجه الخاص، كما يقول النقاد. وقد رد عليهم جادامر فى تصديره للطبعة الثانية بأن أوضح أن العمل "ذو منهج ظاهراتى" (جادامر ١٩٨٩: ٣٦). ما عسى أن يعنى ذلك؟ وأقول أنا إن لهذا الزعم جانبين مهمين، الأول إن العمل وصفى لا معيارى، والثانى إن العمل يعتمد اعتمادًا كبيرًا على الشكل الظاهراتى للفهم الذى قُدِّمَ به فى **الوجود والزمن**. وأما عن 'الحقيقة' فإن جادامر كتب يقول: "كان اهتمامى الحقيقى ولا يزال فلسفيًّا: لا ما نفعله أو ما ينبغى أن نفعله، بل ما يحدث لنا فوق ما نحتاج إليه وما نفعله" (جادامر ١٩٨٩: ٢٨)(٢٣). وبعبارة أخرى يقصد الكتاب أن يقدم وصفًا لحدث الفهم، باعتباره الموضوع الرئيسى

للكتاب. وأما وصف جادامر "ظاهرة الفهم" (وهو الاسم الذى يطلقه على موضوعه فى الجملة الثانية من المقدمة) فيعتمد إلى حد كبير على ما يقوله هايدیجر فى **الوجود والزمن**. ويعتبر النصف الأول من الكتاب تاريخيًا فى المقام الأول ويقودنا من كانط إلى شلايرماخر وغيره، حتى يصل إلى ديلثى ثم هايديجر. ويقول جادامر إن مقدم هايديجر "منح مشكلة الهرمانيوطيقا إطارًا عالميًا، بل وبُعْدًا جديدًا، بفضل تفسيره المتعالى للفهم... وهكذا فسوف نبدأ باتباع هايديجر" (جادامر ١٩٨٩: ٢٦٤). ويختتم الكتاب بمناقشة 'للأنطولوچيا الهرمانيوطيقية'. ويجمع مشروع جادامر، مثل مشروع هايديجر، بين الظاهراتية والهرمانيوطيقا والأنطولوچيا.

والظاهراتية عند جادامر، تشبه ظاهراتية هايديجر فى **الوجود والزمن**، فى نبذها للمطلق، ولا تعمل للوصول إلى أساس نهائى (*Leztbegrundüng*) ولا تشير إلى منهج الاختزال وتتجنب أى حديث عن الذات أو الأنا المتعالية، وجميع هذه الجوانب تتسم بها ظاهراتية هوسرل. وقد ذكرنا من قبل إشارته إلى ما يسميه "مشكلة الحلول الظاهراتى"، وهى إشارة واضحة منه إلى هوسرل ومثاليته.

ومهما تكن شدة اعتماد إطار مشروع جادامر ومادة موضوعاته على هايديجر، فإن جانبًا كبيرًا من ظاهراتيات الفهم عند جادامر ليس مصدره هايديجر، مثل رد اعتبار السلطة والتقاليد، والاستناد إلى الدائرة الهرمانيوطيقية (وهو مفهوم هرمانيوطيقى قديم التقطه هايديجر أيضًا) وأهمية مفهوم 'اللعب'، ومفهوم الوعى التاريخى الفعال، ومفهوم صهر الآفاق. ويتضمن وصف جادامر للفهم عنصرًا مهمًا وأساسيًا وهو مفهوم هايديجر للحقيقة الذى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتصور طابع البشر المحدود. وهو يقدم 'الحقيقة'، إن شئنا الإيجاز، باعتبارها كشفًا، وكل كشف يعتبر فى الوقت نفسه إخفاءً. والهرمانيوطيقا عند جادامر وظاهراتيات الفهم لديه تأتى معها بمذهب سياقى ومذهب منظورى. ويستند هنا جادامر إلى جانب من جوانب ظاهراتيات الإدراك

الحسى عند هوسرل، وخصوصًا الإدراك البصرى، للتدليل على الطابع المحدود والمنظورى لأى فهم. وطبقا لذلك لا نستطيع افتراض وجود وجهة نظر ربانية، ويعنى بها "النظر من لا مكان" حسبما صاغ الفكرة توماس ناجل (Nagel)، فلدينا على الدوام وجهة نظر، أى نظرة من مكان ما. ومن المحتوم أن نعتمد على منظور معين فى رؤيتنا للأشياء، ولكن هذه المنظورية لا تستتبع ميلا قويًا إلى النسبية، ما دام الطابع المنظورى للإدراك لا يعنى أن الإدراك كاذب. وقد نقتصر على رؤية جانب واحد من شىء ما، ولكن رؤيتنا له قد تكون صحيحة. وأما إذا درنا حول شىء ما لفحصه فسوف نكتسب معرفة أفضل به. فمن المهم أن نفهم السياق الحالى والتاريخى، ونفهم إمكانية الانتفاع بالشىء بين أشياء أخرى، وهذا الطابع السياقى للفهم يتخذ صورة دائرية، هى الدائرة الهرمانيوطيقية.

وهذا الإدراك للفهم، باعتباره محدودًا ودائريًا ومنظوريًا ومرتبطًا بالسياق التاريخى، فى الوقت نفسه ذو طابع مضاد للمذهب التمثيلى بالأسلوب نفسه، إلى حد كبير، عند هوسرل وهايدجر. ويلتزم جادامر، مثل سلفيه الظاهراتيين، بالفكرة التى تقول بوجود عالم واحد فقط، نشارك فيه ونعمل فيه ونتحدث عنه، "فالعالم هو الأساس المشترك الذى لا يطؤه أحد ويعترف به الجميع، وهو يوحِّد بين الجميع الذين يكلم بعضهم بعضًا" (جادامر ١٩٨٩: ٤٠٤). ويستند جادامر هنا أيضًا إلى حجة مستعارة من هوسرل تقول بعدم وجود 'عالم فى ذاته' يتجاوز وجوده اللغة وخبرتنا به. ويكتب قائلا:

> إن الخبرة الإنسانية بالعالم خبرة يمكنها تحقيق كمال لا نهائى، ومعنى ذلك أنه مهما تكن اللغة التى نستعملها، فإننا لن نستطيع الظفر بشىء سوى رؤية جانب منه ما يفتأ يتسع، أو قل إنه 'صورة' من صور العالم. وليست صور العالم المذكورة نسبية، بمعنى أن المرء يستطيع أن يضعها

فى مقابل 'العالم فى ذاته'، كما لو كانت توجد وجهة نظر صحيحة، من موقع محتمل ما خارج العالم البشرى واللغوى، قادرة على أن تكشف العالم لنا كما يوجد فى ذاته. لا يرتاب أحد فى أن العالم يمكن أن يوجد من دون الإنسان وربما تحقق ذلك فعلا... والتنوع فى صور العالم المذكورة لا يوحى بأن للعالم 'طبيعة نسبية'، فكيان العالم الموجود لا يختلف عن الصور التى يقدم بها نفسه. وهذه العلاقة هى نفسها العلاقة مع إدراك الأشياء . والرؤية الظاهراتية "للشىء فى ذاته"، على نحو ما أثبت هوسرل، ليست سوى الاستمرار الذى تتداخل به الصور المنظورية للأشياء المدركة، أى دخول بعضها فى بعض.

(جادامر ١٩٨٩: ٤٠٥-٤٠٦)

وهذا الأسلوب فى الحديث عن 'صور العالم'، وعن عالمنا المشترك، يتيح لجادامر أن يجد معنى للاختلافات المهمة بين الأفراد والثقافات، ولكنه يسمح له أيضًا بأن يصر فى الوقت نفسه على أن هذه الثقافات والصور لا تستعصى على القياس لانعدام التجانس، مهما تبلغ صعوبة تحقيق الفهم المتبادل والاتفاق.

ومن الجوانب الهرمانيوطيقية الأخرى عند جادامر جانبٌ يتفق فيه مع أحد موضوعات **الوجود والزمن** ويطوره، ألا وهو الطابع "العملى" للفهم. إذ يطور جادامر هذا الموضوع بالرجوع، فى جانب منه، إلى المفهوم الأرسطى للحكم العملى [الحكمة العملية] (*phronesis*) والاستناد إليه[٢٤].

ومن الموضوعات الرئيسية أيضًا فى هرمانيوطيقا جادامر موضوع يتبع فيه هايديجر وهو الطابع اللغوى للفهم، وإن كان هذا الجانب من جوانب معاملة جادامر للفهم لا يعتمد على **الوجود والزمن** بل على عمل هايديجر فى أواخر حياته، أى بعد أن تخلى عن مشروعه المبكر ولم يعد يتكلم عن الهرمانيوطيقا. وعندما آن لجادامر أن

يتحدث عن جهوده فى كتابه الحقيقة والمنهج فى وقت لاحق، كتب يقول إن الهدف من العمل "تيسير الحصول عليها بطريقة جديدة" (جادامر ١٩٩٧: ٤٦-٤٧). وأما المقصود بالضمير فى "عليها" فهو عمل هايديجر فى مرحلته الأخيرة. وهكذا فإن عمل جادامر يرسى أسس هرمانيوطيقا تضم عمل هايديجر فى مراحله الأولى والأخيرة. وكان جادامر يرى أن الفهم دائمًا أمر لغوى. وقد بلغت الأنطولوچيا الهرمانيوطيقية عنده ذروتها فى مقولته التى خضعت لمناقشات كثيرة "الوجود الذى يمكن فهمه هو اللغة" (جادامر ١٩٨٩: ٤٧٤). وعندما اتهمه هابرماس وغيره باعتناق مذهب المثالية اللغوية رد قائلا إن مقولته لا تعنى إلا أن فهمنا لغوى، لا أن الوجود لغوى. والطابع المجازى لهذه المقولة أقل مما توحى به مقولة هايديجر "اللغة منزل الوجود" (هايديجر ١٩٧٧: ١٩٣).

وأما ما يميز الهرمانيوطيقا عند جادامر عن هرمانيوطيقا هايديجر، فى مراحله الأولى والأخيرة، فهو أن لغة الفهم دائمًا تقوم على المحادثة [عند جادامر]. صحيح أن **الوجود والزمن** يشير إلى أن مفهوم هايديجر للحضور (*Dasein*) مفهوم اجتماعى تمامًا، ولكن هايديجر لا يطور هذه الفكرة. وتحاول الهرمانيوطيقا عند جادامر إثبات صحة ذلك بتبيان أننا، كما يقول هولدرلين، نُعتبر 'محادثة'. إذ يجتهد جادامر لإثبات إمكان تحول العلاقة بين اثنين [أنا وأنت أو المرء والآخر] إلى اتفاق يجعلها علاقة جماعية قائمة على التضامن [ويعبر عنها بكلمة 'نحن']. وبالإضافة إلى ذلك يمكننا أن نذكر بعض الجوانب التى تقيم مسافة ما بين جادامر وهايديجر، ومن بينها مذهبه الإنسانى ورفضه لزعم هايديجر أن لغة التقاليد ميتافيزيقية بالضرورة.

ويتخذ پول ريكور موقفًا من الهرمانيوطيقا الفلسفية كثير الشبه بموقف جادامر (ريكور ١٩٨١). فهو يستكشف فى عمله ضروبًا بالغة التنوع من الأسئلة والموضوعات من وجهة نظر هرمانيوطيقية، مثل: ما النص؟ وعلاقة الهرمانيوطيقا بالبحث النقدى فى الأيديولوچيا، والاستعارة، والحقيقة والتاريخ، والزمن والسرد،

وهلم جرًّا. وفى أواخر حياته كتب باستفاضة عن بعض القضايا فى مجال الأخلاق والسياسة، وكانت العدالة موضوعًا رئيسيًّا عنده. ولن ننظر هنا فى كتاباته الكثيرة، بل فيما يتصل بقضيتنا وحسب، ألا وهو إفصاحه عن العلاقة بين الظاهراتية والهرمانيوطيقا (ريكور ١٩٨١). وهو يعترف "باعتماده على... هايديجر وقبل كل شىء على جادامر"، ويكتب قائلا "إن القضية تتمثل فى إمكان مواصلة العمل بالفلسفة بعدهما، من دون أن ننسى هوسرل" (ريكور ١٩٨١: ١٠١). ويفرق ريكور بين الظاهراتية وبين التفسير المثالى الذى يقدمه هوسرل، أى إن هوسرل لا يقدم أفضل تفسير لمنجزاته الخاصة. و"المثالية" هى مثار اعتراض ريكور، قائلاً إن خصائصها تتضمن الطابع الذاتى، وطابع "العلمية المتطرفة"، واستنادها إلى الحدس الذى لا يستعين بوسيط. ويقول ريكور إن هذه الخصائص الثلاث مضادة لخصائص الهرمانيوطيقا الثلاث التالية: التوجه إلى العالم (لا إلى الذاتية)، والطابع [البشرى] المحدود (لا اليقين العلمى) والتفسير (لا الحدس من دون وساطة). والخلاصة إن الهرمانيوطيقا ترفض التفسير المثالى للظاهراتية. ويقول ريكور ثانيًا "إن الظاهراتية تظل الفرضية السابقة التى لا تُجارَى للهرمانيوطيقا"، وأيضًا "إن الظاهراتية لا تستطيع تكوين نفسها من دون فرضية سابقة هرمانيوطيقية". أى إن هاتين المقولتين متكاملتان. وهو يشير بصفة خاصة إلى الدور المنوط بالمقولات 'قبل الخبرية'، (pre-predicative) (أو قبل البيانية [pre-thematic])(*) فى ظاهريات هوسرل وهرمانيوطيقا هايديجر، وكذلك إلى الدلالة الأساسية للخبرة التاريخية عند هذين جميعًا. كما يذكر ريكور أن هوسرل مؤلف البحوث المنطقية يشير إلى عمله فى هذا الكتاب باعتباره عرضًا شارحًا (*Auslegung*) وتفسيرًا إيضاحيًّا (*Deutung*) معًا. وختامًا، يقول ريكور إن الأدلة الظاهراتية ينبغى شرحها هرمانيوطيقيًّا، فهو يجمع

---

(*) انظر الحاشية (ب) أعلاه.

بينهما من خلال رفض المثالية، مبينًا أن كلا منهما تعمل من خلال الأخرى. وذلك توكيد للظاهراتية الهرمانيوطيقية في الوجود والزمن.

## ظاهراتية الهرمانيوطيقا عند سيبوم

يتخذ توماس سيبوم (Seebohm) مدخلا مختلفًا لمسألة الظاهراتية والهرمانيوطيقا، إذ يجتهد لتقديم بحث نقدى ظاهراتى فى الهرمانيوطيقا المنهجية. ولا يتضمن هذا البحث رفضًا للهرمانيوطيقا (بأسلوب جادامر) بل يقدم "إيضاحًا وتبريرًا للمفاهيم الأساسية للمنهجية" (سيبوم ٢٠٠٤: ١) [٢٦]. وهو يعتمد اعتمادًا صريحًا على المدخل الظاهراتى عند هوسرل، ولكنه يدرك أن هوسرل نادرًا ما كان يعالج منهجية العلوم الإنسانية، ومن ثم فهو يحاول أن يفعل ذلك مستعينًا إلى حد ما بديلثى الذى كان عمله الوصفى فى هذا الصدد – على نحو ما يشير إليه سيبوم – يعتبر ظاهراتيًّا فى نظر هوسرل.

على الرغم من أن سيبوم يقدم نقدًا سلبيًّا لبعض جوانب الهرمانيوطيقا عند جادامر، فإنه لم يكن يرى أن عمله الخاص معارض للهرمانيوطيقا الأنطولوجية عند هايديجر أو جادامر، إذ إن هذين المدخلين يعملان على مستويين مختلفين ويتعلقان بأشياء مختلفة. ومن أهم ما يذكره أن مفهوم الحقيقة وفهمها يشغلان موقعًا أساسيًّا فى هرمانيوطيقا جادامر، ولكن سيبوم لا يهتم بالحقيقة بقدر ما يهتم بالصحة. وعلى نحو ما ذكرناه آنفًا، يميز هايديجر التعبير البيانى (thematic) عن السابق للبيان (pre-thematic)، أى تمييز حرف (as) الهرمانيوطيقى عن حرف (as) الإخبارى (apophantic) [انظر الحاشية (ب) أعلاه]. أى إن صدق المقولة 'مستمد' من حرف (as) التفسيرى [أى ما تشير إليه كلمة 'باعتباره' فى المثال (أ) فى الحاشية (ب) أعلاه]. ولكن سيبوم مهتم بحرف (as) الإخبارى، وهو الذى لا يكاد يشير إليه هايديجر أو جادامر. ونحن نسىء قراءة هايديجر وجادامر إذا اعتبرنا أن عملهما مضاد للعلم. ومع

ذلك فهما لا يكادان يلتفتان للعلوم ومناهجها، وهذا هو ما يحاول سيبوم أن يفعله، أى تقديم مدخل ظاهراتى للعلوم الإنسانية.

وعلى الرغم من عدم اعتراض سيبوم على المدخل الظاهراتى والأنطولوچى للهرمانيوطيقا عند جادامر، فإنه يرى عَوَارًا فى البديل المفرط البساطة الذى يبدو أن جادامر يتركه لنا. وهذا البديل خيار بين أمرين، إما قبول المذهب المنهجى (methodologism) الخاص بالوضعية (أحدث وريث للديكارتية) وإما قبول هرمانيوطيقا الفهم التى وضعها، وهى التى لا تتصدى لمسألة المنهج فى العلوم الإنسانية، بل توحى بأنه لا مجال للمنهج، فى حين أن وصف جادامر للتفسير يفترض سلفًا، فى الواقع، وجود تفسير صحيح.

ويرى سيبوم أن المنهج المناسب يضمن الصحة. وهو لا يقدم تبريرًا للصدق بل للكذب! فالمدخل المنهجى لتفسير النص يطلب من المفسر استبعاد مزاعم الصدق، وهو الاستبعاد الذى يؤيد أحد المبادئ التقليدية للمنهجية الهرمانيوطيقية، ألا وهو مبدأ التمييز بين الفهم والتطبيق. وجادامر يرفض هذا المبدأ، وقد اشتهر زعمه أن التطبيق جزء لا يتجزأ من الفهم، فالفهم يعنى التطبيق. ولكن سيبوم لا يرفض وحسب صلة التطبيق بالتفسير بل يقول إن أى نظر فيما يعنيه النص يتطلب النظر فى كيفية تطبيقه. والتعبير عن التطبيق بأسلوب الإنشاء [لا الأسلوب الخبرى] يعنى استبعاد صدق مزاعم النص وتطبيقه. وذلك يمنح المشروع موضوعية معينة.

ويقدم سيبوم مناقشة مستفيضة لمبدأ تقليدى آخر من مبادئ الهرمانيوطيقا وهو الطابع الدائرى. وهو يعتمد – إلى حد ما – على حديث هوسرل عن الكيان الكلى وأجزائه. ويزعم أن هذا المبدأ ليس مبدءًا منهجيا بقدر ما هو مبدأ استكشافى. ويشير إلى أن بعض الدوائر تعتبر حلقات مفرغة وبعضها الآخر ليس كذلك، ويناقش كيف يمكننا التمييز بين هذه الأنواع من الشكل الدائرى. ويرى سيبوم، مثل جادامر، أن

التفسير يعتمد دائمًا على الحال والسياق، والمنهج لا يستطيع إنقاذنا من 'حالنا' لكنه يساعدنا على 'التصالح' مع النص، مهما تكن غرابته.

ويضع سيبوم وصفه للمنهجية الهرمانيوطيقية داخل وصفه للفهم، وإن لم نكن نستطيع تقديم تفاصيل وصفه هنا فلابد أن نشير إلى أنه يعتقد بوجود مستويات للفهم، قائلا إن المناهج الهرمانيوطيقية ليست مناسبة لكل مستوى، بل لمستوى معين منها. كما توجد فى إطار المناهج الهرمانيوطيقية – على غرار ذلك – مستويات منوعة من المداخل، من بينها النحو، وأبنية العبارات، والإحالات التاريخية، والأسلوب، والنوع الأدبى، إذا اقتصرنا على عدد محدود. وهو يقدم وصفًا حافلا عامرًا بظلال الدلالات، بحيث يشغل مكانه فى ضوء علاقته بتاريخ الهرمانيوطيقا، ولكن خصوصًا الهرمانيوطيقا المنهجية فى القرن التاسع عشر، والهرمانيوطيقا الفلسفية فى القرن العشرين، والتطورات فى العلوم الإنسانية والاجتماعية.

## الخاتمة

من المفترض أن تقاليد الهرمانيوطيقا، أى كيف نقرأ النصوص ونفسرها، لم تبدأ إلا بعد أن وجدت النصوص. وتوجد تقاليد طويلة ثابتة الأركان تعود فى الغرب إلى اليونان، إذ كانت مسألة التفسير تحظى بالتركيز عليها فى أواخر الفترة الكلاسيكية من خلال تفسير النصوص المقدسة. وازدادت أهمية هذه المسائل فى عصر النهضة الأوروبية وعصر الإصلاح الدينى، ثم اتخذت وضعًا "علميًا" فى القرن التاسع عشر عندما حاولت العلوم التاريخية والاجتماعية (العلوم الإنسانية) تطبيق مناهج العلوم الطبيعية الحديثة. وكانت الهرمانيوطيقا تركز على النص دائمًا وبصورة تقليدية، فأصبحت فى الجزء الأول من القرن العشرين مرتبطة إلى حد التماهى بالمشروع الفلسفى الأساسى لتقديم وصف للفهم فى الأعمال المبكرة لمارتن هايديجر، وعلى رأسها **الوجود والزمن**. ويفعل هايديجر هذا فى سياق الحركة الظاهراتية الجديدة التى

بدأها هوسرل، لتحاشى المحنة المعرفية الحديثة التى تسمى المذهب التمثيلى، والطرق المسدودة للاتجاه العلمى المتطرف، ومذهب الشك، وصور العالم، والكانطية الجديدة. وجمع هايديجر بين الظاهراتية والهرمانيوطيقيا يعتبر أساس معظم التطورات اللاحقة فى الهرمانيوطيقا، وأهمها الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر وريكور. ولا تزال العلاقة بين الظاهراتية والهرمانيوطيقا مثار خلاف. ولا يزال القلق قائمًا حول إمكان وضع وصف أدق للتلاقى مع النص وتقديم تفسيرات متينة له.

# الهوامش

(١) يماهي هايدجر بين الفلسفة والظاهراتية في مقدمة **الوجود والزمن** وفي خاتمته حيث يكتب كلامًا صريحًا يقول "إن الفلسفة أنطولوجيا ظاهراتية عالمية" (هايدجر ٢٠١٠: ٤١٣). انظر أيضًا هايدجر ١٩٨٢، وهو مجموعة محاضرات ألقاها في ماربورج (صيف ١٩٢٧) في العام نفسه الذي نشر فيه **الوجود والزمن**. وفي هذه المحاضرات يماهي هايدجر بوضوح ودون لبس أو غموض بين الفلسفة والظاهراتية، قائلا إن الظاهراتية أسلوب الفلسفة وهذا الأسلوب "علمي" (*wissenschaftlich*).

(٢) في هامش في أواخر النص (هايدجر ٢٠١٠: ٣٤٦) يقول هايدجر للقارئ إن القسم التالي من الكتاب (وهو القسم الذي لم ينشر قط) سوف يبين أن "الطبيعة العمدية 'للوعي' يقوم أساسها في الطابع الزمني المنتشي للحضور (Dasein)".

(٣) هذا أمر تكتنفه الصعوبة في **الوجود والزمن**، إذ يريد هايدجر هنا أن يضع الكلام (*logos*) والتعبير اللغوي في مرتبة ثانوية بالقياس إلى ما يسميه 'ما قبل البيان' (the prethematic). وعلى الرغم من أن "المرشح" الواضح لما قبل البيان هو الإدراك الحسي، فإن هايدجر لا يريد تأييد أولوية الإدراك الحسي. انظر تعليقه الذي يقول إن "أقرب نوع من أنواع التعامل [مع الأشياء] ليس مجرد الإدراك الحسي، ولكنه التناول والاستعمال وبذل الرعاية" (هايدجر ٢٠١٠: ٦٧). فهو يوحي بأن ظاهريات هوسرل تتسم بتوجه أكبر مما ينبغي نحو الإدراك الحسي الذي لا يزيد عن 'مجرد الإبصار'.

(٤) انظر تعليقات هايدجر (٢٠١٠: ١٤٢-١٤٣) حيث يشير إشارة سلبية إلى "مجرد الحدس" بأسلوب يوحي بالاستعداد للبحث النقدي في ظاهريات هوسرل، والميتافيزيقا اليونانية ونظرية المعرفة.

(٥) انظر تعليق دريفوس على **الوجود والزمن** (دريفوس ١٩٩١). وقد أدى الاهتمام بهذا الجانب من كلام هايدجر إلى قراءة پراجماطيقية للنص. وربما كان أشهر اعتناق [الأصل appropriation أي الامتلاك أو الاستيلاء] پراجماطيقي للنص هو الذي نجده عند ريتشارد رورتي. كما أدى إيلاء الأولوية لما هو في متناول اليد (handy) على ما هو ملاحظ ملاحظة موضوعية إلى قيام دريفوس بالطعن في فهم چون ماكدوويل للطبيعة النظرية للخبرة. والمناظرة التي اندلعت إثر ذلك، وتتضمن تعليقات من فلاسفة بارزين آخرين، منشورة في شير (Schear) ٢٠١٣.

(٦) هذه الصياغة قريبة من صياغة تشارلز تيلور (١٩٩٥). ارجع أيضًا إلى نظر تيلور منذ عهد قريب في هذه القضية، بعنوان "استعادة الواقعية"، في شير ٢٠١٣.

(٧) يقدم ستيڤن كروويل (Crowell) (٢٠٠١، ٢٠١٣) مناقشة ممتازة للطابع المتعالى للظاهراتية عند هوسرل وهايدجر. انظر أيضًا الكتاب الذى حرره بالاشتراك مع چيف مالپاس (٢٠٠٧) حيث يتصدى ديرموت موران (Moran) مباشرة للعلاقة بين مشروعى الظاهراتية المتعالية عند هوسرل وهايدجر.

(٨) الطابع الدقيق لكيفية 'استناد' هذا التصور عند هايدجر إلى تناول هوسرل للزمن يتعرض للطعن فيه. انظر دوستال ١٩٩٣ ونويمان (Neumann) ٢٠١٢.

(٩) مفهوم الأفق يمكن العثور فى عدد كبير من أعمال هوسرل. وأما مفهوم (*das man*) (أى المرء [ the one] الذى أسيئت ترجمته إلى [the they])(*). وأما التمييز بين الجاهز [أى ما فى تناول اليد] (*zuhanden*) والحاضر (*vorhanden*) [بالمعنى نفسه تقريبًا فى المعاجم الألمانية] فيمكن الاطلاع عليه فى كتاب هوسرل الخواطر ٢ (*Ideen II*). وكان هوسرل قد أطلع هايدجر على مخطوط الكتاب قبل أن ينشر، ويشير هايدجر إليه صراحة فى **الوجود والزمن** وفى المحاضرات التى ألقاها فى تلك الفترة. انظر التعليق فى "المقدمة" **للوجود والزمن** حيث يشير هايدجر إلى تفسير هوسرل للشخصية، ويشير فى الهوامش إلى أن العمل "لم ينشر بعد" (هايدجر ٢٠١٠: ٤٦). انظر مناقشة رودولف بيرنت (Bernet) (٢٠٠٩) لاستقبال هايدجر لكتاب الخواطر ٢.

(١٠) يناقش هوسرل فى كتابيه **تأملات ديكارتية**، **وأزمة العلوم الأوروبية والظاهراتية المتعالية** كيف يمكن لنقطة الانطلاق الديكارتية أن تكون نقطة انطلاق للظاهراتية المتعالية، ولكنه يبين فى الكتابين عوار الفلسفة الديكارتية.

(١١) جادامر ١٩٨٩ ص ٣٦.

(١٢) للاطلاع على تفسيرات مفهوم الطاقة الذهنية (*noema*) باعتباره العنصر الثالث الذى يتوسط الذات والموضوع، ارجع إلى دريفوس وهول ١٩٨٢، وانظر بصفة خاصة ما يساهم به فى الكتاب دريفوس وداجفين فوليسدال (Dagfinn follesdal) ومن بين من يعارضون هذا الرأى روبرت سوكولوڤسكى (Sokolowski) (٢٠٠٠) وچ. ن. موهانتى (J. N. Mohanty) (١٩٩٧) وجون دراموند (Drummond).

(١٣) فى وقت كتابه **الوجود والزمن** قام هايدجر بتحرير الكتاب الذى يضم محاضرات هوسرل عن الزمن ونشره بعنوان **نحو ظاهريات الوعى بالزمن الباطن**.

(١٤) هايدجر ٢٠١٠: ٣٤١: "ومثلما يتمتع العمل بالنظرة الخاصة به ('النظرية') فإن البحث النظرى لا يفتقر إلى جانبه العملى".

(١٥) كتب تيلور كارمن (Carmen) عن "الهوة" التى تفصل بين هذين المفكرين، ويقيم الحجة على أن انفصال هايدجر عن هوسرل وانتقاداته إياه ذات طابع جوهرى، ويرى دريفوس أيضًا أن الاختلافات بينهما أساسية.

(١٦) من بين المعلقين الكثيرين الذين يؤكدون استمرار الظاهراتية الهوسرلية مع الظاهراتية الهايدجرية: ستيڤن كروويل، ودانيال دالشتروم، وچاك تامينو (Taminaux) ورودولف بيرنيت. وانظر ما كتبه آخر ثلاثة من هؤلاء فى كتاب كيزيل وبورين (Kisiel & van Buren) ١٩٩٤.

---

(*) هذا كلام المؤلف لا المترجم.

(١٧) كان أوسكار بيكر (Oskar Becker) زميلا وثيق الصلة بكل من هوسرل وهايديجر فى العشرينيات، وفى عام ١٩٢٩ كتب عن الظاهراتية الهرمانيوطيقية قائلا "إنها تجسيد آخر للموقف التعالىّ المثالى فى كتاب الخواطر (مقتطف فى جادامر ١٩٧٦ : ١٥٧).

(١٨) كان جادامر قد رافق هوسرل وهايديجر فى الدراسة فى العشرينيات، وكتب عن التلاقى بين مفهوم هوسرل لعالم الحياة وحديث هايديجر عن العالم، واختتم كلامه قائلا إن البت فيمن كان الأصل ومن كان التابع مسألة "لم يُفْصَلْ فيها بعد" (جادامر ١٩٧٦ : ١٥٦).

(١٩) وهنا يقول هوسرل إن الهرمانيوطيقا تمثل مشروعه الخاص، وإن كان ذلك بإشارة مقتضبة. ويشير هايديجر فى الثلاثينيات إلى "الظاهراتية السابقة على الهرمانيوطيقا" وهو بوضوح يشير إلى الظاهراتية عند هوسرل ومن ثم يوحى بأن مدخله الظاهراتى الخاص به ينتمى إلى الهرمانيوطيقا. انظر هايديجر ١٩٨٩ : ١٨٨.

(٢٠) انظر دالشتروم ١٩٩٤ وپروفر (Prufer) ١٩٩٣. وعلينا أن نذكر وجود آخرين مثل يوجن فينك (Eugen Fink) ولودڤيج لاندجريب (Landgrebe) اللذين من المحتمل أن يكونا قد أثرا فى تطور هوسرل.

(٢١) بلاتنر (Blattner) ٢٠٠٧ : ٢٣٩. ويوجد آخرون مثل نيكولاس هـ سميث (٢٠٠٢: ٤٢) لا يرون وجود مشكلة هنا: "أرى أن التأمل الهرمانيوطيقى مستمر فى الوصف الظاهراتى".

(٢٢) يصدق بعض النقاد ما يقوله هايديجر من أنه تخلى عن الهرمانيوطيقا، ويزعم فريق آخر أن عمله ظل هرمانيوطيقيًّا، على الرغم من تخليه عن الاسم. ومن بين من يصدقونه كلوديوس ستروبه (Claudius Strube) (١٩٩٣) وهيوبرت دريفوس (١٩٨٤) وأما الذين يقولون إن عمل هايديجر برمته هرمانيوطيقى فمن بينهم أوتو پوجيلر (Otto Poggeler) (١٩٨٣) وچان جروندان (٢٠٠٣) وهم يعنون بصفة "الهرمانيوطيقى" الأهمية الرئيسية التى يوليها للتاريخ والتاريخية. وعلى من يريد الاطلاع على عرض شامل جيد لهذ المسألة الرجوع إلى زابوروڤسكى ٢٠١١.

(٢٣) استبعاد "ما نفعل" استبعاد للجانب التجريبى، ويرسم الحدود بين ما ينتمى إلى الفلسفة بحق وبين ما هو تجريبى. وأما استبعاد "ما ينبغى أن نفعل" فاستبعاد لما هو منهجى. وأما الإشارة إلى "ما يحدث لنا" فتمثل اعتناقًا لمفهوم هايديجر عن "الحادث" (*Ereignis*).

(٢٤) على الرغم من أن هذا الموضوع يسود عمل جادامر، فإن له مقالين (فى جادامر ١٩٨١) مكرسين للطابع العملى للهرمانيوطيقا وهما "الهرمانيوطيقا باعتبارها فلسفة عملية" و"الهرمانيوطيقا باعتبارها مهمة نظرية وعملية".

(٢٥) قد تكون كلمة "جماعى" [نسبة إلى الجماعة] (communal) أفضل من كلمة 'اجتماعى' [نسبة إلى المجتمع] هنا. والواقع أن كلمة 'اجتماعى (social) لا تظهر قط فى الوجود والزمن ولكن تعبير "الوجود مع" يمثل مصطلحًا وجوديًا أساسيًا أو يعتبر من خصائص الحضور (*Dasein*). وتظهر كلمة 'جماعى' مرة واحدة باعتبارها جانبًا مهمًّا من جوانب الحضور الأصيل (هايديجر ٢٠١٠ : ٣٦٦).

(٢٦) لمن يريد الاطلاع على عرض أكثر تفصيلا إلى حد ما للهرمانيوطيقا عند سيبوم وعلاقتها بجادامر أن يرجع إلى دوستال (٢٠٠٤). وانظر رد سيبوم فى العدد نفسه من المجلة.

# بیلیوغرافیا


Berner, R. (1990) "Husserl and Heidegger on Intentionality and Being," *Journal of the British Society for Phenomenology* 21: 136–52.

——(2009) "Leiblichkeit bei Husserl und Heidegger," *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klosterman, 43–72.

Blattner, W. (2007) "Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice," in S. Crowell & J. Malpas, eds., *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 10–27.

Carmen, T. (2003) *Heidegger's Analytic*, New York: Cambridge University Press.

Crowell, S. (2001) *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

——(2013) *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*, New York: Cambridge University Press.

Crowell, S. & Malpas, J., eds. (2007) *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press.

Dahlstrom, D. (1994) "Heidegger's Critique of Husserl," *Reading Heidegger from the Start*, Albany: SUNY Press.

Dostal, R. (1993) "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger," in C. Guignon, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York: Cambridge University Press, 135–50.

——(2004) "Seebohm's Hermeneutics and Gadamer," *International Journal of Philosophical Studies* 16: 719–29.

Dreyfus, H. (1984) "Beyond Hermeneutics: Interpretation in Late Heidegger and Recent Foucault," *Hermeneutics: Questions and Prospects*, Amherst: University of Massachusetts Press.

——(1991) *Being-in-the-World*, Cambridge, Mass: MIT Press.

Dreyfus, H. & Hall, H., eds. (1982) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Drummond, J. (1990) *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Boston: Kluwer.

Gadamer, H-G. (1976) "The Phenomenological Movement," *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley: University of California Press.

——(1981) *Reason in the Age of Science*, trans. F. Lawrence, Cambridge, Mass.: MIT Press.

——(1989) *Truth and Method*, New York: Continuum.

——(1997) "Reflections on My Philosophical Journey," in L. Hahn, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago: Open Court, 46–7.

Grondin, J. (2003) "Stichwort: Hermeneutik. Selbstauslegung und Seinsverstehen," in D. Thoma, ed., *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart: J.B. Metzler, 47–51.

Guignon, C., ed. (1993) *The Cambridge Companion to Heidegger*, New York: Cambridge University Press.

Hahn, L. (1997) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago: Open Court.

Heidegger, M. (1971) *On the Way to Language*, New York: Harper & Row.

——(1977) *Basic Writings*, ed. D. Krell, New York: Harper & Row.

——(1982) *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.

——(1989) *Beiträge zur Philosophie*, *Gesamtausgabe* 65, Frankfurt a.M.: Vittorio Klosterman.

——(2010) *Being and Time*, trans. J. Stambaugh, Albany: SUNY.

Husserl, E. (1997) "Phenomenology and Anthropology," *Collected Works VI: Psychological and Transcencental Phenomenology and the Confrotnation with Heidegger*, trans. & ed. T. Sheehan & R. Palmer, Boston: Kluwer.

Kisiel, T. & van Buren, J., eds. (1994) *Reading Heidegger From the Start*, Albany: SUNY Press.

Merleau-Ponty, M. (1962) *The Phenomenology of Perception*, trans. Colin Smith, New York: Humanities Press.

Mohanty, J. (1997) *Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press.

Moran, D. (2007) "Heidegger's Transcendental Phenomenology in Light of Husserl's Project of First Philosophy," in S. Crowell & J. Malpas, eds., *Transcendental Heidegger*, Stanford: Stanford University Press, 135–50.

Neumann, G. (2012) "Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger," in R. Bernet, A. Denker, & H. Zaborowski, eds., *Heidegger Jahrbuch 6: Heidegger und Husserl*, Freiburg: Karl Alber, 153–86.

Noë, A. (2009) *Out of Our Heads*, New York: Hill and Wang.

Pöggeler, O. (1983) *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg: Karl Alber.

Prufer, T. (1993) "Husserl, Heidegger, Early and Late, and Aquinas," *Recapitulations*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. J. Thompson, New York: Cambridge University Press.

Schear, J., ed. (2013) *Mind, Reason, and Being-in-the-World: The McDowell–Dreyfus Debate*, New York: Routledge.

Seebohm, T. (2004) *Hermeneutics: Method and Methodology*, Boston: Kluwer.

Williams, B. (2002) *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press.

Sokolowski, R. (2000) *Introduction to Phenomenology*, New York: Cambridge University Press.

Smith, N. (2002) "Overcoming Representationalism," *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, ed. A. Laitenen & N. Smith, Helsinki: Societas Philosophica Fennica.

Strube, C. (1993) *Zur Vorgeschichte der hermeneutische Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Taylor, C. (1995) "Overcoming Epistemology," *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1–19.

Zaborowski, H. (2011) "Heidegger's Hermeneutics: Towards a New Practice of Understanding," in D. Dahlstrom, ed., *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, New York: Cambridge University Press, 15–41.

## الفصل السادس والأربعون

# الهرمانيوطيقا والتفكيك

دوناتيلا دي سيزاري Donatella Di Cesare

تلاقى جادامر ودريدا أول مرة فى الفترة من ٢٥ إلى ٢٧ إبريل ١٩٨١ فى "معهد جوته" فى باريس، وكان الهدف عقد مناظرة عامة بين أهم اثنين يمثلان الفلسفة الأوروبية. ولكن المشاركين والشهود أجمعوا على الإشارة إلى هذه المناسبة باعتبارها محادثة بين مجموعة ممن أصيبوا بالصمم، وكانت المقالات التى نشرت بُعيد ذلك فى ألمانيا وفرنسا تؤكد، فيما يبدو، هذا الانطباع (فورجيت [Forget] ١٩٨٤). ومع ذلك فإن هذه "المناظرة غير المتوقعة" - حسبما وصفها فيليب فورجيت - كانت معلمًا تاريخيًّا فريدًا. وأما الطبعة الأمريكية التى صدرت عام ١٩٨٩ وكان عنوانها: **الحوار والتفكيك: لقاء جادامر ودريدا**، فكانت تضم مقالات جديدة لمؤلفين من الطرفين (انظر ميكيلفيلدر وپامر [Michelfelder & Palmer] ١٩٨٩)[(١)].

كان السؤال المشروع عن الفرق بين الهرمانيوطيقا والتفكيكية قد تُرك دون إجابة حتى بعد لقاء پاريس. ولم يكن من قبيل المصادفة أن استمرت المناظرة، أساسًا فى أمريكا الشمالية، حيث أدى القرب بين التيارين الفلسفيين إلى إثارة شكوك فى إمكان تحديد المواقع المختلفة من وراء العنوانين المختلفين (انظر سيلفرمان وإيده [Silverman & Ihde] ١٩٨٥؛ كاپوتو ونيهاماس وسيلفرمان [Caputo, Nehamas] ١٩٨٦: ٦٧٨-٦٩٢؛ وانظر أيضًا نيكولسون [Nicholson] ١٩٨٦:

٢٦٣-٢٧٤؛ وبهلر [Behler] ١٩٨٧: ٢٠١-٢٢٣؛ وفرومان [Froman] ١٩٩١: ١٣٦-١٤٨؛وجروندان ١٩٩٩: ٥-١٦).

ومن ناحية أخرى يبدو المنشأ المشترك للهرمانيوطيقا والتفكيكية واضحًا (انظر كيميرلى [Kimmerle] ١٩٩١: ٢٢٣-٢٣٥؛ تولين [Tholen] ١٩٩٩؛ جاش [Gasche] ٢٠٠٠ أ: ١٣٧-١٥٠؛ فيلدمان [Feldman] ٢٠٠٠: ٥١-٧٠؛ انظر أيضًا بيرترام [Bertram] ٢٠٠٠: ٩-٢٣، ٢١٩-٢٢١؛ شتورمر [Störmer] ٢٠٠٢؛ يانكوفيتش [Jankovic] ٢٠٠٣، أنجيهرن [Angehrn] ٢٠٠٣). وسارت الاثنتان فى الطريق الفلسفى الذى رسمه هايديجر، وكلتاهما تشير إلى فيلسوف آخر تندر مناقشة حضوره المستمر فى كلا المعسكرين، ألا وهو هيجيل. وكلتاهما، وإن اتبعتا طريقين مختلفين، ترجعان إلى الفلسفة اليونانية التى تجدان فيها معينًا لا ينضب؛ أو قل خصيصة ليست واضحة فى المشهد الفسيح المعاصر. والتقارب بينهما من الزاوية الفلسفية التاريخية، والزاوية النظرية الفلسفية، يتجلى فى الموضوعات التى تشتركان فيها. ويكفى أن نذكر أهمية الفن، وقبل كل شىء أهمية الأدب والشعر لهما (انظر دى سيزارى ٢٠١٢: ١٣٧-١٨٤؛ ٢٠١٣: ٢٠٢ وما بعدها).

ولكن المسألة أشد تعقيدًا مما تبدو عليه، فالتياران الرئيسيان للفلسفة الأوروبية يتسمان بالاقتراب الشديد من بعضهما البعض إلى الحد الذى يجعل الرائى يظن أنهما جانبان من جوانب مشروع واحد ولكنهما يمثلان خيارات فلسفية مختلفة، ومن ثم يتطلبان الإيضاح الدقيق وتحديد وزن هذا الاختلاف.

وهكذا فإن السؤال الذى طُرح فى سياق أمريكا الشمالية فى الثمانينيات لم يفقد أى قدر من أهميته وهو: **كيف تعتبر الهرمانيوطيقا تفكيكية وكيف يعتبر التفكيك هرمانيوطيقيا؟** كان 'البَطَلان'، جادامر ودريدا، فى غضون تحديد كل منهما لموقعه بالنسبة للآخر، قد أكدا آنذاك مشروعية الحوار والحاجة إليه معًا، ولكن أيا منهما لم يصل بالحوار إلى غايته، بل إن الحوار قد أخفق منذ البداية.

ويبدو أن المناظرة قد تركت آثارًا أعمق فى فكر جادامر، ما دام قد قبل تحدى دريدا وعَدَّلَ موقفه، أو جعله أشد صراحة وتفصيلا، فى عدد من المقالات التى كتبها (وانظر بصفة خاصة ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩؛ وأيضًا جادامر ٢٠٠٦: ٣٧٢-٤٠٦). ويعبر جادامر بوضوح فى هذه المقالات عن مدى أخذه لهذه المناظرة مأخذ الجد، وخصوصًا تبجيله للفيلسوف الفرنسى. ويقول إنه وجد فى دريدا اسمًا من أهم الأسماء التى صادفها منذ نشر كتابه **الحقيقة والمنهج**:

> فى الستينيات، وكنت قد انتهيت من مشروعى الخاص فى الهرمانيوطيقا الفلسفية، وقدمته إلى الجمهور، توقفت هنيهة لألقى نظرة على العالم من حولى. وفى ذلك الوقت، راعنى أمران مهمان، بالإضافة إلى أعمال ڤتجنشتاين الأخيرة. كان الأمر الأول مقابلتى للشاعر پول سيلان (Celan)، وكنت قد بدأت استغراقى فى قراءة أعماله الأخيرة. وأما الثانى فهو أن مقالا كتبه دريدا بعنوان "الوجود وأثر ما كان موجودًا"(*) وقع فى يدى، وكان منشورًا فى مجلد يتضمن عدة مقالات تكريمًا لبوفريه (Beaufret)، وعثرت بعده على عدة كتب مهمة نشرها دريدا عام ١٩٦٧ فشرعت فى دراستها على الفور.
>
> (جادامر ٢٠٠٦: ٣٧٧)

(*) الأصل *Ousia et Grammé* وهما من الكلمات اليونانية الأصل التى وجدها دريدا عند أرسطو، فأما الكلمة الأولى 'أوسيا' فتعنى الوجود عند أرسطو، وأما الثانية فتعنى ما ذهب وترك أثرًا يحييه مثل الصوت المسجل على شريط، فالصوت غير موجود ولكن له أثرًا حاضرًا يمكن أن يحييه، فهو غائب فى الطبيعة وموجود فى الأثر. والكلمتان، كما يقول النقاد، من سك دريدا، ولابد أن جادامر بهره التناول الأنطولوچى الذى يوحى بتأثير هايديجر فيما يتعلق بالوجود بالفعل وبالقوة، كما يقول الفلاسفة العرب.

وأما دريدا فإنه لم يكن يمارس الهرمانيوطيقا إلا بصورة عارضة، وإن فعل فكان يرمى بذلك إلى تأكيد الفرق بين التفكيك والهرمانيوطيقا (انظر جاش ١٩٩٤). ولكن فى يوم ١٥ فبراير ٢٠٠٣، وكان قد مضى على وفاة جادامر عام واحد، ألقى دريدا محاضرة عنوانها: "كبشان: حوار لم يقاطعه مقاطع بين قطبين لا نهائيين: القصيدة" (دريدا ٢٠٠٥: ١٣٥-١٦٤).

ويستوحى دريدا تعبير 'المقاطع' من الإشارة إلى "المقاطعة الغريبة" لمسار الحياة فى باريس فى تلك الآونة، مشيرًا إلى أن "حواره لم يقاطع"، وإلى التلاقى أو "التناطح" فى مفرداته حتى يعلن تفسيرًا غير متوقع، يقول إن تلك "المناظرة غير المتوقعة" قد "نجحت"، على عكس ما كان يعتقده معظم الناس، وخصوصًا بسبب المقاطعة التى لم تكن "سوء تفاهم أصلى، بل لحظة توقف معلق(*)، جعلت المرء يمسك أنفاسه من دون حكم أو نتيجة" (دريدا ٢٠٠٥: ١٣٦). ومن ثم فقد تركت خلفها أثرًا حيًّا ومثيرًا، يعد بأكثر من مستقبل واحد. ويلتقط دريدا من جديد خيط الحوار الذى لم يقاطعه أحد، حتى يعيد الدفع بموضوع "المقاطعة"، وهو الذى كان قد سبق ظهوره فى لقاء باريس، وإن اختفى بعد ذلك. وهكذا فهو يشير، ولو بأسلوب غير مباشر، مبتعدًا عن التعارض التقليدى بين التعبير شفاهة والتعبير كتابة، ومقتربًا من مسألة الفهم، وهى القضية التى تحكمت فى مسار المناظرة والتى كان يمكن أن تنير

---

(*) الأصل (epoché) يوحى بأنها كلمة فرنسية بسبب النبرة على الحرف الأخير، ولكنها كلمة إنجليزية مستعارة من اليونانية مباشرة وتعنى تعليق الحكم (وتنطق إيپوكى) وكانت تعنى فى مذهب الشك القديم الامتناع عن الوصول إلى أية نتيجة لصالح شىء أو ضده، باعتبار ذلك الخطوة الحاسمة للوصول إلى السكينة (ataraxy)، ولكنها من مصطلح الظاهراتية المعتمد، وتشير إلى الامتناع عن الحكم حول وجود شىء أو عدمه، بصفتها الخطوة الأولى للإدراك والفهم ووصف الظواهر الحسية وفق المذهب الظاهراتى. والأرجح أن هذا ما يقصده دريدا، إيماءً بقبول موقف جادامر.

الطريق وتحقق التقارب بين الفلسفتين. فالفهم يتضح فى هذه الموضوعات، وندرك أن الهرمانيوطيقا تنطلق من الوحدة وأن التفكيك ينطلق من الاختلاف.

عندما بدأ جادامر إلقاء كلمته الافتتاحية فى باريس، وهى التى نشرت فيما بعد تحت عنوان "النص والتفسير"، كان فيها يبدو حريصًا كل الحرص على إقامة مسافة بينه وبين الفلسفة الفرنسية بصفة عامة، والمذهب التفكيكى بصفة خاصة، من خلال تصوره "للنص" (جادامر ٢٠٠٦: ١٥٦-١٩١). وقد دعا إلى ضرورة السماح للنص برفع صوته، لتأكيد "وحدة المعنى" فيه، حتى تقود خطاه فى العودة إلى الحوار الذى نشأ منه أصلا (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ٣٥٥). وكانت حالات رجوعه التى لا شك فيها إلى "لغة الميتافيزيقا" – فهو يتحدث مثلا عن "مهمة الفهم" – تبدو بلا مراء استفزازًا لأذنى دريدا. ويبلغ جادامر الحد الأقصى حين يتكلم عن "حسن النوايا فى محاولة فهم بعضنا بعضًا" وبهذه الكلمة يثير المناقشة (جادامر ٢٠٠٦: ١٧٤)[٢].

ولا عجب فى أن يرد دريدا فى اليوم التالى بتوجيه ثلاثة أسئلة قصيرة تهدف إلى التشكيك فى الهرمانيوطيقا برمتها، وأن تلتقى جميعًا فى هدف واحد، قائلا إن وراء جهود الهرمانيوطيقا لتحقيق فهم الآخر، ووراء "استنهاضها للنوايا الحسنة"، تكمن "إرادة السلطة" التى يقول بها نيتشه[٣]. وهكذا فإن سؤال دريدا الأول يتهم الهرمانيوطيقا بالنكوص إلى الميتافيزيقا، إذ إن إرادة الفهم التى تسبق أى تفاعل عملى بين المتحدثين تدل، فى نظر دريدا، على الخطوط العريضة للبديهية الأخلاقية التى من شأنها إقامة التعادل بين حسن النوايا فى إرادة الفهم التى يقول بها جادامر وبين "حسن النوايا" عند كانط. أفلا تصبح النية الحسنة فى إرادة الفهم – التى تتصف – بأنها بديهية وغير مشروطة مثل "القيمة المطلقة" للإرادة فى نظر كانط – نسخة جديدة وحسب من "الذاتية" الميتافيزيقية، وهى التى من شأنها أن تكون جاهزة، طبقًا لما أعرب عنه هايديجر من ألوان الريبة، للهيمنة على الوجود؟

وفى سؤال دريدا الثانى لجوء إلى التحليل النفسى، وهو بطبيعة الحال موقف "على الحدود" ولكنه يمثل إحدى صور التخلى عن "النوايا الحسنة" ومن ثم يشهد على فشل "الحوار الحى". وكان هابرماس قد أعرب سلفًا عن إدراكه الحد الإشكالى للتحليل النفسى، وأعرب عن شكوكه فى إمكان إدراكه فى الهرمانيوطيقا العامة. ويؤكد دريدا، من جانبه، أن خطاب علم النفس يجعل أوسع سياق تفسيرى يقترحه جادامر ينتهى بالانفجار، ومن ثم فقد أوضح أنه يتطلب نوعًا من الفهم المنتج الذى من شأنه أن يحدث أولا من خلال "القطيعة".

وحول هذه "القطيعة" – أو من الأفضل أن نقول "المقاطعة" – يدور السؤال الثالث الذى يسأله دريدا، وهو سؤال فلسفى حاسم. فمثار التساؤل هنا ما يسميه جادامر "الفهم" (*Verstehen*). إذ يقول دريدا إن على المرء أن يسأل إن لم يكن شرطُ الفهم استعدادًا لا حدَّ له لإجراء حوار، أى لإقامة علاقة متواصلة بالآخر، بل "مقاطعة للتواصل، أو تواصل معين للمقاطعة، وتعليق لكل وساطة بينهما" (دريدا، فى فورجيت ١٩٨٤: ٥٨). وهنا يدرك الشكُّ الذى يمثله التفكيك الحوارَ الهرمانيوطيقى، بمعنى أن التفكيك يقدم فيما يبدو وجهة نظر بديلة، ما دام يفضل المقاطعة، والحفاظ على النشاز، والإبقاء على الخلاف، وعلى غيرية الغير، وهى التى من المحال امتلاكها، إلى جانب استحالة الفهم.

ويرد جادامر بورقة بحثية تضارع رد دريدا قِصَرًا عنوانها "ومع ذلك، ورغم حسن النية" (جادامر فى فورجيت ١٩٨٤: ٥٩-٦١؛ ٥٥-٥٧). فهو يتيح للتناقضات فى موقف دريدا أن تظهر باستخدام الحجة الكلاسيكية ضد أرباب مذهب الشك قائلا: "أجد صعوبة فى فهم هذه الأسئلة التى طُرِحَتْ علىَّ، ولكنى سوف أجتهد، مثلما يفعل كل من يريد أن يفهم الآخر أو أن يفهمه الآخر" (جادامر فى ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٥٥).

ولكن "اجتهاده" لا علاقة له بالميتافيزيقا أو "بحسن النية" عند كانط، فكان الأوْلَى بجادامر أن يستند إلى سقراط الذى يصوره أفلاطون، والذى يشرح فى چورچياس (٤٥٨ أ) أنه من الأفضل للمرء أن يتقبل تفنيد دعواه عن أن يفند دعوى سواه، ولكن هذا المبدأ، الذى تتعرف الهرمانيوطيقا فيه على ذاتها، ليس موقفًا أخلاقيًا. "فالكيانات اللاأخلاقية نفسها تحاول أن يفهم بعضها بعضًا" (جادامر، فى ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٥٥). وهكذا فإننا أمام موقف ظاهراتى يصف الممارسات اليومية للكلام والفهم. فكل من يفتح فمه ليتكلم يريد أن يُفهم، إلا إذا كان المتكلم يريد إخفاء شيء ما. ولا يمثل دريدا ونيتشه أى استثناء "فكل منهما يتكلم ويكتب حتى يُفهم" (جادامر فى ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٥٧)[٤]. ولكن هذا لا يعنى على الإطلاق إمكان استبعاد عدم الفهم وسوء التفاهم. ويتفق جادامر مع دريدا فى عدم وجود فهم لما يُكْسَرْ، فالحوار القائم على التحليل النفسى، الذى يرمى إلى تفهم لا يريد المتكلم أن يقوله بل ما لا يريد المتكلم أن يقوله، يعتبر الحد الأقصى لمثل هذا القطع أو مثل هذا الكسر.

وكثيرًا ما أسيء فهم الهرمانيوطيقا الفلسفية فى محاولتها إثارة مسألة الفهم داخل الفلسفة. وطبقًا للهرمانيوطيقا يصبح الفهم امتلاكًا للآخر. فالهرمانيوطيقا حين "تدفعها روح الفهم الفائرة" تزعم، فيما يبدو، أنها تستطيع – بل ويجب – أن تفهم كل شيء فهمًا يتسم بالاكتمال والكمال" (انظر هوريش [Horisch] ١٩٨٨). ومن هذا المنظور يصبح الفهم واضحًا، ولكن إن كان الأمر كذلك، فلن يكون للهرمانيوطيقا مبرر للوجود، إذ إنها إذا وجدت فالسبب أن تثير السؤال الفلسفى حول الفهم.

يقول هايدجر إن الفهم هو الطريق الأصلى الذى يكتب النجاح للحضور (*Dasein*). ويقول جادامر بدوره إن "الاتفاق... ذو طابع أزلى يفوق سوء الفهم"[٥]. وليس هذا "الاتفاق مسألة تفاؤل ذرب اللسان، ولا يتمثل وحسب فى اتخاذ مواقف أو مهام أخلاقية، بل على العكس نرى أن هذه الأطروحة هى التى يستند إليها جادامر فى وصف ممارسة الكلام والفهم من زاوية ظاهراتية. فالفهم ذو الأصول

الأعمق لا يزيد عن كونه اتفاقًا فى اللغة المشتركة التى تربط ما بين الأطراف. فالذى يتكلم بلغة تاريخية – وفى ذلك يتكلم بلسان الآخر ومع الآخر – يرضى بأن يبدى استعداده لمعايرة تنغيم صوته وفق صوت الآخر، حتى من قبل الاتفاق، وأن يفصح عن أفكاره بالأصوات التى لها معنى فى اللغة المشتركة. ونقول بإيجاز إن كل من يتكلم قد وافق سلفًا على المشاركة فيما هو مشترك ويمكن توصيله إلى من يتكلمون تلك اللغة، كما وافق سلفًا مع الآخر حتى من قبل اتفاقه مع نفسه. وبهذا المعنى استطاع جادامر تفسير مفهوم "التوافق" الأرسطى (*Syntheke*) قائلا "إن مفهوم التوافق، أى الاتفاق المتبادل، يعنى فى المقام الأول أن اللغة تشكل نفسها من خلال وجودها بين المرء وغيره (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٥٤، انظر أرسطو ١٩٦١: ١٦ أ ١٩). والرضى المشار إليه يمثل مقدمة اللغة وهو الذى يحرك أى توجه لاحق للاتفاق والاختلاف. وهذه المقدمة لا يمكن تجنبها: فكل متكلم لابد أن يدخل لعبة اللغة، معلنا قبوله للمشاركة الأصلية التى تضمنها اللغة. وإذن فإن التكلم يعنى إعادة الإفصاح عن عناصر المشاركة فى العالم التى تفصح عنها اللغة. وهذه هى حقيقة التواصل الإنسانى، أى حقيقة الحوار.

ومع ذلك فتدفق الحوار يمكن مقاطعته، كما يمكن للاتفاق أن يتحول إلى اختلاف. وفى هذا الصدد يتكلم جادامر عن "حجر عثرة" (جادامر ١٩٩٤: ٢٧٠) و"حجر العثرة" الذى يتجاهله الاستقبال تجاهلا شبه تام من المفاهيم الأساسية فى الهرمانيوطيقا لأنه يوضح حركة الفهم (جادامر ٢٠٠٦: ٩٣). ولولاه لأمكن للمرء أن يفترض أن الفهم يقوم على التوليد الذاتى. وابتغاء تصوير مفهوم حجر العثرة تصويرًا أكثر دقة يَرْجِعُ جادامر إلى الفلسفة اليونانية، قائلا:

> كانت عند اليونان كلمة فائقة الجمال للشىء الذى يجمد حركة فهمنا: كانوا يسمونه (*atopon*) وهو يعنى فى الواقع ما لا مكان له، أى كل ما لا يمكن إدراجه فى نسق أفق فهمنا ومن ثم فهو يرغمنا على التوقف.
>
> (جادامر ٢٠٠٦: ٩٣)

وهذا 'اللامكان' (*atopon*) هو كل ما يؤدى إلى الضيق والبَرَمِ والإحساس بوجود شىء غريب عجيب أجنبى. وفى المحاورات الأفلاطونية يتخذ سقراط دور "اللامكان" (*atopos*)، فهو الفيلسوف الذى لا مكان له فى السياق، فيشكك فى نظام المدينة (*polis*) ويشير إلى المكان المقبل أى (*ou-topos*). وأما من وجهة نظر الهرمانيوطيقا "فاللامكان" هو ما يستعصى على الفهم، وهو الذى يقتحم ما كان مفهومًا، وما كان يكتنفه النسيان التام، أو ما كان مُسَلَّمًا به باعتباره من البديهيات. ومن ثم فإن 'اللامكان' يوجه ضربة إلى الألفة الظاهرية للُّغة، ويشكِّك فجأة فى شيوع الكلمات. وهكذا فإن هذا الذى لا يفهم، وهو الذى لم يحدث بعد، يؤدى إلى نشأة عدم الفهم وسوء الفهم، وإن يكن لا يحول دون محاولة استمرار التفسير سعيًا وراء الاتفاق من جديد، ومن دون استبعاد الاختلاف.

أين توجد المسافة الفاصلة إذن بين جادامر ودريدا إن لم تكن قائمة فى الحاجة إلى المقاطعة؟ إن الهرمانيوطيقا لا تعتبر المقاطعة أمرًا جوهريًّا وأصليًّا لأن مقدمة اللغة دائمًا تتمتع بالأولوية. وهكذا فإن المقاطعة "منقوشة" سلفًا فى التشكيل اللغوى ما دام الاختلاف هو العامل الذى يبين الوحدة. وهنا تبين الهرمانيوطيقا قربها من البحث النقدى فى الأيديولوچيا (انظر هابرماس ١٩٨٧ : ١٩٨). وتوجد مسافة أكبر [بين الهرمانيوطيقا] والتفكيكية، تستبين لنا فى تصور 'القطيعة' أو الكسر (rupture). فحتى لو كان الكسر أشد وضوحًا للرائى، وكان الصدام أشد عنفًا، على نحو ما نرى فى العمل الفنى، وخصوصًا فى النص الشعرى، فإن الهرمانيوطيقا تقبل هذا الصدام ولكنها لا تدعمه، كما إنها أيضًا لا تعمقه. فهى تعمل فى الواقع بالنهج المضاد: فالهرمانيوطيقا ترى أن المقاطعة [القطيعة أو الكسر] العامل الذى يفتح المحادثة لكنه لا يغلقها. وعلى الرغم من أنها تعرف أن الكسر لا يلتئم أبدًا، وأن عدم الفهم أمر من المحال استبعاده، فإن الهرمانيوطيقا فى ذاتها مآلها الحوار اللانهائى. وأقول بالمناسبة إن

هذا هو الموقف الذى يتخذه أيضًا جادامر فى مناظرته مع دريدا. إذ كتب جادامر، بعد عام من لقاء پاريس يقول "إذ أراد أحد أن أعتنق المذهب التفكيكى وأصر على الاختلاف فإنه يقف فى بداية المحادثة لا فى نهايتها" (جادامر، فى ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ١١٣).

ونقول بتعبير آخر إن المسافة التى تفصل بين الهرمانيوطويقا والتفكيكية لا تتمثل فى إرادة الفهم بحسن نية بل فى الفهم نفسه، أى فى الدرب الذى يتبعه الفهم إما انطلاقًا من وحدة الحوار غير المقاطع وإما انطلاقًا من **الاختلاف الذى تأتى به المقاطعة**. ويرى جادامر أن كلا من هذين المنظورين يشير إلى الآخر. فبعد أن حاول هايديجر أن يهدم لغة الميتافيزيقا، لم يعد جادامر يرى إلا طريقين – أو ربما دربًا مشتركًا واحدًا، ومن الأرجح أن يؤدى أيضًا إلى الانفتاح الذى تتميز به الخبرة الفلسفية – ألا وهما درب الهرمانيوطيقا، الذى يعود أدراجه من المذهب الجدلى إلى الحوار، ودرب التفكيكية الذى يرتكن إلى النص الباطن ويؤدى إلى تمزيق الميتافيزيقا (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ١٠٨).

ويطبق جادامر فى كتابه **الحقيقة والمنهج** ما يسمى "التحول إلى اللغة" [فى الفلسفة] متبعًا نموذج الكتابة لا النموذج الشفاهى. وعلى الرغم من أنه سوف يقول بعكس ما فعل فإنه يبدأ من تفسير النص ابتغاء العودة إلى الحوار ثم ينطلق منه إلى عالمية اللغة (جادامر ١٩٩٤: ٣٨٣-٣٨٩). وهو يقول إن هذا الطريق محتوم لأن التاريخ يُنْقَلُ إلينا "بوسيطٍ" لغوى؛ أو بتعبير آخر، يقول إنَّ اللغةَ حدوثُ التاريخ. وهنا يبرز دور الطابع اللغوى للفهم، فهو "**تجسيدٌ لِلْوَعْيِ الْمُشَكَّلِ تاريخيًّا**" (جادامر ١٩٩٤: ٣٨٩). صحيح أنه توجد شذرات من الماضى، ولكن الذى تحمله إلينا التقاليد باعتباره لغة منطوقة، أو من الأفضل وصفها بأنها لغة مكتوبة، شىء يختلف اختلافًا تامًّا (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، و٢٦٠). وفى حدود ما يتجاوز المكتوبُ

الأشياءَ المحدودة الخاصة جميعًا، يسمح لأى فرد بالمشاركة فى نقل الماضى. فالوعىُ المُؤَثِّرُ تاريخيًّا يُعْتَبَرُ وَعْيًا مَقْرُوءًا (جادامر ١٩٩٤: ٣٨٩-٣٩٥).

ولكن ما العلاقة بين الشفاهية والكتابة؟ ما مكان الصوت البشرى؟ وما دور النص؟ الواقع أن موقف جادامر إزاء هذه الأسئلة موقف معقد، وقد تغير على مر الزمن نتيجة مناظرته مع دريدا، وهو ما دفع جادامر أيضًا إلى الابتعاد عن أفلاطون. ويمكن تلخيص موقفه فى القول بصلة لا تنفصم عراها بين الشفاهية والكتابة: "فالواقع أنه لا يوجد تعارض حقيقى. فما يكتب لابد أن يقرأ، ومن ثم فإن كل ما هو مكتوب 'يشغل مكانة ثانوية بالقياس إلى الصوت البشرى'." (جادامر ١٩٩٧: ٤٠٣-٤٠٤).

ولا يشارك جادامر أفلاطون فى إدانته "المتحيزة" للكتابة فى حوارية "فايدروس"، (٢٧٤ ب- ٢٧٨ج) وفى الاستطراد المطول فى الخطاب السابع (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٧، ٢٢٨-٢٦٩). كما يعتبر أن حجة أفلاطون التى تقول "بالضعف" الغريب للغة المكتوبة بشتى أنواعها حجة "مبالغ فيها إلى حد السخرية". بل ولا يقبل الفكرة التى يعبر عنها فى پروتاجوراس والتى تقول إن اللغة المكتوبة تقاوم الحوار (جادامر ١٩٩٤: ٣٩٣). إذ يرى جادامر أن النص يتكلم حين يرد على الأسئلة التى يوجهها القارئ إليه. ولا يتخلى جادامر عن القول بأن النص شريك فى حوار معين. وما الهرمانيوطيقا نفسها إلا "الدخول فى حوار مع النص" (جادامر ١٩٩٤: ٣٦٨). وجادامر لا يتجاهل انعدام التناظر بين الحوار المكتوب والحوار المشفوه، إذ إن الأول يعنى حضورًا 'لآخر' مجسد، ولكنه يؤكد – على الرغم من ذلك – طابع الاستمرار بين المشفوه والمكتوب. فالحدود الفاصلة مائعة: فالمكتوب يشبه الصوت البشرى ويمكن فى أية لحظة أن يعود مشفوها من جديد، والمشفوه ما دامت مادته لغوية فيمكن دائمًا أن يكتب، أو قل إن "المقصود به دائمًا أن يكتب" على نحو ما

يقول جادامر فى مقال له بعنوان "فى الطريق إلى الكتابة؟" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٧، ٢٥٨-٢٦٩). وبتعبير آخر يقول إن المشفوه من الممكن أن يكون قد قُدِّمَ سلفًا كتابة، وإن المكتوب يمكن أن يكون قد قُدِّمَ سلفًا شفاهة.

ويحدث الانتقال من الشفاهى إلى المكتوب من خلال القراءة. وهنا يبرز ابتعاده عن دريدا بوضوح. أى إن القراءة تصبح نموذجًا معارضًا ضمنيًّا للكتابة، وليس من قبيل المصادفة أن نموذج القراءة الذى يوصف بأنه 'السماح بالكلام' أو 'إتاحة الصوت البشرى لشىء ما'، يتسع آخر الأمر اتساعًا شاسعًا بحيث يلتقى مع الهرمانيوطيقا. "ما الكتابة إن لم تكن تقرأ؟" (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٩٧). ويوجه جادامر هذا السؤال إلى دريدا: "الكتابة ظاهرة لغوية فقط فى حدود قراءتها" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٢٦٤). والكتابة تشبه الصوت (*stimmlich*) مثل الكلام الذى يمكن أن يكون كتابة (*schriftfähig*) كيف يمكن للمرء تجنب نطق شىء مكتوب أثناء قراءته أو إظهار ترابطه بصوته؟

فى عام ١٩٨١ نشر جادامر مقالا بعنوان ذى دلالة ومنهج هو "الصوت البشرى واللغة" (جادامر ١٩٨٦:-١٩٩٥: ٨، ٢٥٨-٢٧٠). وهو يرد فى هذا المقال على اعتراضات دريدا ويضع تصوره الخاص للصوت البشرى الذى يلعب من ثم دورًا أساسيًّا فى المناظرة بين الهرمانيوطيقا والتفكيكية. فالصوت يمثل بمعنى معين جسرًا يُنْشَأ نحو الكتابة، فإذا لم تكن الكتابة "صورة للصوت" فليس الصوت صورة للكتابة (جادامر ٢٠٠٦: ٣٨٨). ولكن ما الذى تشترك فيه الكتابة المُبِينَةُ والصوت؟

كان أفلاطون قد طرح هذا السؤال فى فقرة من فيليبوس (١٤ج- ١٨د) الذى سوف ينهض بدور حاسم فى المذهب الجدلى، لأنه يتصل بالعلاقة بين الواحد والكثرة. وهو يقدم لنا أمثلة من الأصوات التى يحددها الصوت البشرى وحروف الهجاء. ولكن الذى يتضح آخر الأمر أن هذه وتلك لا تعتبر أمثلة وحسب على

الإطلاق بل إنها الكيان الذى يكشف وحدة الكثرة وتعدد الواحد فى الكلام (*lógos*). فالصوت يكشف عن نقصاننا وطبيعتنا المحدودة، ما دمنا لا نستطيع التحكم فيه، وهكذا نعود من جديد إلى اللُّب (*meson*) أى إلى ما هو موجود فى "الوسط"، أى إلى تلك "العناصر"، وهى الأصوات المتميزة والعلامات المكتوبة، التى تبين حدود الوسيط الصوتى المستمر ومن ثم تمكننا من الكلام والكتابة. وهذه وتلك من الثوابت التى تفتح "ميدان اللعب" (*Spielraum*) وإن يكن فى الواقع مرتبطًا بالفواصل أى القواطع المحفورة فى المادة الصوتية والمخطوطة اللانهائية (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٢٥٩). إذن فالتقسيم أو التقطيع [الذى يحدد الوحدات الصوتية والمكتوبة المفردة ويميزها] هو الحلقة المشتركة بين الصوت والكتابة، وهى حلقة تلقى بالضوء على اتصال المعنى الذى تحققه القراءة، إذ إن الكلام والكتابة – على عكس كل صورة طبيعية من صور التعبير – يتميزان فى الحقيقة بالرضى عما يعتبر أمرًا مشتركًا، ابتداءً من مجالى 'اللعب' المشتركين، ألا وهما الحروف والأصوات المتميزة فى أى لغة من اللغات.

ولكن الصوت البشرى فى نظر جادامر له "الكلمة الأولى والأخيرة"، وإليه ترجع المسافة التى تفصله عن دريدا (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٤١٩). ولكن هذا لا يعنى أن هذا الصوت يتمتع بالتفوق فى نظر جادامر، فالصوت البشرى هو الوحدة المستمرة للكلام، فى حين أن الكتابة تتميز بالاختلاف الراجع إلى المقاطعة، لأنها "مرحلة فى حادث الفهم" وهى ثابتة فى النص (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٢١-٥١، ٣٠). وهذا الثبات ليس فى الواقع نهائيًّا قاطعًا، إذ يصبح النص ذلك "الوسيط" الذى يقاطع استمرار الصوت البشرى (انظر ريسر [Risser] ١٩٩١: ٩٣-١٠٥، ١٠٢-١٠٥). ويجد هذا صداه فى شخص القارئ الذى يعتبر – بصفته مفاوضًا (*inter-pres*) – شريكًا فى المحادثة. و"النص الأدبى البارز" ليس استثناء من ذلك (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ٤٠) لأنه يطلب تحقيق صوت له من جديد. وفى

الاستمرار الدائرى للصوت يمثل النص الانقطاع. ولما كانت الهرمانيوطيقا فلسفة تؤكد الوحدة وتعليها على الاختلاف، وتفضل الاستمرار على الانقطاع، فإنها تفضل الصوت البشرى.

لو كان من المستحيل، بعد دريدا، إعادة النظر فى الكتابة، فلن يظل إشكاليًّا إلا الصوت البشرى. ففى الستينيات كان جادامر مبهورًا بشدة، على نحو ما أشار إليه بنفسه، لا بإشارة دريدا إلى 'الوجود وأثر ما كان موجودًا'' [انظر الحاشية أ أعلاه] وحسب، بل قبل كل شىء بالكتاب الصغير الذى أصدره دريدا بعنوان **الكلام والظواهر** (جادامر ٢٠٠٦: ٣٧٧)، إذ يقول جادامر إن دريدا ''كان على حق فى انتقاد هوسرل فى هذا الكتاب'' بالتشكيك فى مبدأ الكوجيتو (*Cogito*)(*) [أى الفكر] الواعى بذاته، الذى يفترض أنه يستطيع التفكير من دون علامات. وجادامر لا يطعن فى بحث دريدا النقدى فى الميتافيزيقا الغربية، وهو النقد المبنى على 'الإحالة إلى خارج النص' (logocentrism) (وإن كان من الأفضل أن يسمى ''الإحالة إلى شىء واحد خارج النص'' [monologocentrism]) فى الميتافيزيقا. ولكن شكوكه تتعلق بإدانة دريدا للصوت البشرى، وخصوصًا للصلة التى يزعم دريدا أنه وجدها فى **الحضور الذاتى للوعى**. ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ١١٢). وعلى الرغم من أن جادامر لم يقدم قط بحثًا نقديًّا مُحكمًا فإن اعتراضه على دريدا يمكن تلخيصه بسهولة: إن الصوت

---

(*) ليست الإشارة هنا إلى الجملة الذائعة التى جرت مجرى الأمثال بصورتها اللاتينية ( *cogito ergo sum*) أى أنا أفكر إذن أنا موجود، والتى يذكر معناها ديكارت باللغة الفرنسية فى كتابه عن **المنهج**، ولكن ما يقوله ديكارت فى وقت لاحق من أن وعى المتأمل الذى لا شك فيه لوجوده ''معترف به بصفته أمرًا بديهيًّا من خلال الحدس الذهنى البسيط'' (چون كوتنجهام [Cottingham] فى **موسوعة أوكسفورد الفلسفية**، من تحرير تيد هوندرسيتش (Hondersich) أوكسفورد ١٩٩٥، ص ١٣٨). أى إن اعتراض دريدا، ومن بعده جادامر، ينصب على قبول هوسرل لفكرة الوعى المستقل عند ديكارت والذى يشير إليه استخدامه لكلمة الحدس فى الجملة المقتبسة أعلاه.

البشرى الذى يُنتقد بيسر شديد بسبب افتراض إيحائه بميتافيزيقا الحضور [انظر الحاشية (ج) فى الفصل ٤٠] هو الصوت الظاهراتى، أو "الجسد الروحى" الذى يسمع نفسه فى غياب العالم (دريدا ١٩٧٣: ٥٩). ولكن سبب ذلك غير واضح، سواء فيما يتعلقْ بالصوت المادى نفسه أو فى علاقته بالإفصاح، أى بالكتابة، إذ ينبغى أن يكون هذا الصوت حقًّا صورة من صور المنفى مثل الكتابة، وبعبارة أخرى ترى الهرمانيوطيقا أن الاختلاف أيضًا "يحفر" الصوت، وأما إمكان استعادة ما يُوحَى به لصوت ما فإنها لا تستبعد الإشارة إلى غيابه إطلاقًا (ميكيلفيلدر وپامر ١٩٨٩: ١١٢-١١٣)، فهذه الإشارة هى مكان الاختلاف فى الصوت. ومن ناحية أخرى نرى أن الصوت الهرمانيوطيقى قبل كل شىء صوت الآخر، الصوت الذى أسمعه قبل أن أسمع صوتى. وهذا الصوت يحمل اختلاف الآخر، أو [ما يسميه جادامر] أنت، بحيث لا تغدو إلا هوية حضور ذاتى. ولا ينبغى أن يُنْسَى أن الحضور فى الوقت نفسه غياب أيضًا، سواء من وجهة نظر الهرمانيوطيقا أو من وجهة النظر التفكيكية؛ فهو ليس مطلقًا حضورًا خالصًا وتامًّا وكاملا ويمكن أن يوجد فجأة من دون ماض أو مستقبل، بل إنه حضور غياب ينطق به الصوت البشرى أو تشهد عليه الكتابة.

ويظل التساؤل قائمًا عما إذا كان يمكن اتهام الصوت الهرمانيوطيقى بالاعتماد على ميتافيزيقا الحضور، أو إذا كان يمكن، على عكس ذلك، أن يخضع المذهب التفكيكى الذى ينتقد الظاهراتية، بدوره، لتصور موضوعى للحضور بحيث يُفهم أساسًا باعتباره دوامًا. ولا شك أن اللقاء مع دريدا دفع جادامر إلى مسعى جديد وهو أن يدع الصوت يعيد الخروج من مكان اختفائه، لا كى يستعيد موقعه الرئيسى، بل لتأكيد الانتماء المشترك للصوت والكتابة من خلال الإفصاح.

وتوجد مسائل أخرى تكاد تتداخل فيها هرمانيوطيقا جادامر، فى مراحله الأخيرة، فيما يبدو، مع المذهب التفكيكى عند دريدا. ففى آخر قسم فرعى فى كتاب **الحقيقة والمنهج**، الذى يعالج جادامر فيه الجانب العالمى للهرمانيوطيقا نراه يتصدى

لمعنى "التحول" من الوجود إلى اللغة، قائلا عبارة من أشهر عباراته وأكثرها اقتطافًا وانتشارًا وهى "**إن الوجود الذى يمكن أن يُفهم هو اللغة**" (جادامر ١٩٩٤ : ٤٧٤) وهذه أيضًا من أكثر العبارات التى أسيء فهمها عند جادامر لأنها قُرئت باعتبارها تفيد التماهى بين الوجود واللغة. ولكن جادامر لم يقل يومًا ما بمثل ذلك التماهى، وليس من قبيل المصادفة أن أشهر تعبير مجازى عن اللغة عند هايدجر أى إن اللغة "منزل الوجود" لا تظهر فى أىٍّ من أعمال جادامر، فاللغة عند جادامر أكثر من منزل للوجود، بل إنها مَسْكنٌ بشرى كثيرًا ما يشبه قوقعة ضيقة. ويرى جادامر أن اللغة الأم أشد الصور المألوفة لوجود المرء مع ذاته، وإن كان مصدر ذلك صورة تتسم بقدر أكبر من الغرابة الجوهرية (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥ : ٨، ٣٦٦-٣٧٢)، لأن اللغة تبدو "قريبة إلى حد بالغ الغرابة" (*unheimlich nahe*) أى إلى الحد الذى يجعلها من بين "أشد المسائل التى يتأملها الإنسان غموضًا وأسرارًا" (جادامر ١٩٩٤ : ٣٧٨). وأشهر صور الهرمانيوطيقا أشد صورها تحضرًا، أى الصورة التى تؤكد كل ما هو مألوف. ولكننا يجب أن نضيف إليها أشد الصور إقلاقًا لأنها تؤكد غير المألوف أو الغريب. والمأوى المؤقت الطارئ الذى تقدمه اللغة إلينا نستطيع اللجوء إليه هاربين من التشرد الذى يحدد كياننا المحدود فى اللغة حتى قبل أن يحدد كياننا المحدود فى العالم.

"اللغة حوار" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥ : ٨، ٣٦٩). ويصوغ جادامر هذه المقولة فى وقت مبكر، إبان كتابته **الأخلاق الجدلية عند أفلاطون** ثم يعود إليها فى **الحقيقة والمنهج**، بل يرجع إليها مرة أخرى فى أعماله الأخيرة (PDE ٣٥-٦٥/ جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥ : ٥، ٢٧-٤٨؛ جادامر ١٩٩٤ : ٤٤٦؛ جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥ : ١، ٤٤٩؛ جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥ : ٢، ٢٠٧؛ جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥ : ٨، ٣٦٠). وتتضح هرمانيوطيقا اللغة باعتبارها هرمانيوطيقا الحوار، فإذا نشأت اللغة من الانفتاح الخاص باللغة التاريخية وحققت ذاتها باعتبارها كلامًا فرديًا، وهو من جانبه إما حديث باسم الآخر أو مع الآخر فى جميع الأحوال، فإن وجود اللغة يكمن فى

الحوار. هذا هو صُلب فلسفة جادامر السرى الذى يعتبر – فى طموحه النظرى وهدفه العملى – فلسفة الحوار.

ولكننا ينبغى ألا نغفل عن الدافع الفلسفى الذى يكمن فى أساس هذه المقولة. إذ إن جادامر يقدم هنا تفسيرًا جذريًّا لبيت من شعر هولدرلين يقول "ما دمنا نحن محادثة..." (هولدرلين ١٩٩٢، I، ٣٤١). إننا لا نشارك فى حوار وحسب، إننا دائمًا فى حوار، سلفًا، كما إننا نتكلم انطلاقًا من تدفقه اللانهائى، بل وفى تدفقه اللانهائى. بل قل أيضًا: إننا حوار. فالأمر لا يقتصر على أن كلا منا حوار، بل إننا بدورنا، فى أشد جوانب طبيعتنا خصوصية، حوار. فالحوار هو حيث نتكون (*ubi consistum*) أى إنه العالم الهرمانيوطيقى الذى نتنفس فيه ونحيا.

ولكن ما معنى القول بأن الحوار تدفق لا نهائى؟ إن كل كلمة (*Wort*) تفتح مجالات لا نهائية لعدد لا يحصى من الكلمات الأخرى (*Antworte*) [أى التى تَرُدُّ عليها]، وهى أجوبة تستدعيها، (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٨). وما دامت كل كلمة يتجلى فيها المسكوت عنه، فإن كل كلمة منطوقة من المحال أن تكون الكلمة الأخيرة. وبسبب هذا الواقع المحتمل، تشير كل كلمة إلى ذلك الانفتاح الذى نواصل الكلام فى كنفه. وهكذا يمكن القول بأن "التكلم ينطلق من الحوار" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥، ٢، ١٩٨). فاللانهائية التى انفتحت بفضل 'احتمالية' الكلمات هى لا نهائية الحوار. ومن ثم فإن الحوار "يتميز بلا نهائية داخلية وعدم وجود نهاية" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ١٥٢).

ولا شك فى أن الحوار يمكن أن يقاطع لأسباب كثيرة، فربما فرغت جعبة المتكلم من الكلام، وربما تكدر أو فقد الرغبة فى مواصلة الكلام. وأما من وجهة نظر الهرمانيوطيقا فإن المقاطعة لا تزيد عن كونها 'تعليقًا' [أى توقفًا مؤقتًا] يمهد لاستئناف الحوار. وقد تأتى المقاطعة من الخارج، ولكنها من المحال أن تقوض

الانفتاح اللانهائي. ويقول جادامر (١٩٩٤: ٥٤٧-٥٤٨) إنه حتى فى الحالة القصوى لحوار الروح الداخلى مع نفسها، يظل الحوار لا نهائيًّا. وهذه من أهم نقاط الخلاف بين الهرمانيوطيقا والمذهب التفكيكى، إذ إن دريدا يؤكد الطابع الخلاق للمقاطعة، ولكن جادامر يطلب ويستشهد بالطابع اللانهائى للحوار - بغض النظر عن أية مقاطعة - أو بتعبير أفضل نقول إنه يستشهد بالطابع اللانهائى غير المقاطع للحوار ويدافع عنه. ووصف الحوار بأنه "غير مقاطع" - وهى الصفة التى يأتى بها دريدا - تمثل النعت المناسب الذى ينطبق على الحوار فى نظر جادامر. فحتى إذا استمر الحوار بلا نهاية، فإنه غير متصل، بمعنى أنه [يتوقف ويستأنف] أى ينتهى ولا ينتهى. وبدلا من قولنا "لا ينتهى" نستطيع أن نقول، من منظور المقاطعة، إن الحوار غير مقاطع.

وهذا سر الاستعداد غير المحدود للحوار الذى تتميز به الهرمانيوظيقا ويستمد تبريره الفلسفى من الثقة فى اللغة وقدرتها على إنشاء التواصل. وهذا لا يعنى أن الحوار ينجح فى جميع الحالات، بل على العكس من ذلك نجد أن النجاح غير مؤكد والفهم لا يصل إلى الكمال فى أية حالة. ولا يستطيع الحوار أن ينجح إذا كان النجاح يعنى اختتامه وانتهاءه باتفاق أخير صامت. فالحوار لا يُختتم أبدًا، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن الحوار الذى يمكن أن يكون لانهائيًّا لا يصل إلى وحدة ناجحة، ولكن متى يمكن للمرء إذن أن يقول إن الحوار قد نجح؟ ليس بالقطع إذا تعلمنا شيئًا جديدًا، ولكن حين نصادف عبر الآخر شيئًا جديدًا لم نقابله من قبل فى خبرتنا بالدنيا. فهذا الشيء الجديد يؤدى إلى تغييرنا وتحويلنا، أى إن للحوار "قوة تحويلية" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥، ٢، ٢١١). وليس ذلك فائضًا فى المعلومات، فالمهم فى الحوار هو اللقاء معك أنت [أى الآخر]، وإذن فالحوار ينجح عندما أتحول أنا من خلالك أنت، وعندما تتحول أنت بسبب الآخر. "فالمحادثة تغير الطرفين" (جادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ١٨٨). فبعد الحوار لا يغدو المرء الشخص الذى كان قبل الحوار. ومن المفارقات أن يزداد نجاح الحوار كلما قل توصله إلى خاتمة، وكلما ازداد اتضاح

الخلافات، ازدادت حالات سوء التفاهم وعدم الفهم التى تعود للظهور. ومن ثم فإن الحوار لا يُختتم إذا كانت الكلمة التى أوجهها أنا إليك وتوجهها أنت إلىَّ، قد أدت إلى انفتاح جديد يستطيع الحوار الانطلاق منه، من خلال أسئلة وأجوبة جديدة، إلى مسافة أبعد (جادامر ٢٠٠٦: ٣٩٣). حتى بعد الموت، ففى حدود ما كُتب للحوار نفسه من اللانهائية، لا عجب أن الهرمانيوطيقا، أيضًا، فى طموحها إلى عالم الآخرة، تكيف نفسها للاتفاق مع "الكلمة" وتغير من بنائها تبعًا لها فى الحوار.

ويعود دريدا فى خطابه التذكارى [أى فى ذكرى وفاة جادامر] وعنوانه "المكذبون" إلى تناول موضوع المقاطعة من جديد، ولكنه يشير هذه المرة إلى مقاطعة نهائية، أى انفصال الحياة والموت. ماذا يكون من أمر الحوار بعد أن وضع الموت خَاتَمَهُ عَلَيْه؟ هل يستمر الحوار بعد الموت؟ نعم، فى رأى دريدا، وسوف يقتفى آثاره الباقون، وهم الذين سوف يضمنون أن يُسمع صوتُ صديقهم الذى رحل فى المستقبل. ويتجلى الوعد والالتزام فى التعبير الذى صاغه الشاعر الذى جمع بين الفيلسوفين شعرًا، وهو پول سيلان، قائلا "ذهب العالم، والواجب أن أحملك أنا" (سيلان ١٩٨٦: ٩٧). فموضوع الموت هنا مضفر مع موضوع الحوار، ولكن أيضًا مع موضوع القصيدة. ويكمن عملان من أعمال جادامر فى الخلفية وهما **القصيدة والمحادثة، ومن أنا ومن أنت؟** فأما موت الآخر فهو "الدنيا بعد فناء الدنيا" (دريدا ٢٠٠٥: ١٤٠). والباقية تظل وحيدة بعد أن سُرقت منها دنيا الآخر، وهى تبقى فى الدنيا خارج فى الدنيا، تحمل المسؤولية وحدها، ومن ثم فقد كتب عليها أن تحمل الآخر وعالمه إلى حد أبعد. ومثلما أشار هايديجر إلى قرب "التفكير" أى (*Denken*) من الشكر (*Danken*)، يجمع دريدا بين "التفكير" (*Penser*) و"الوزن" (*Peser*). ويقول إن على المرء إذا أراد التفكير والوزن، أيضًا بمعنى احتمال عبء معين، أن يتولى 'الحمل'، حمل عبء داخل نفسه وخارجها، ومع ذلك:

> فإن الفعل يحمل لم يعد يعنى 'يشتمل' (*comporter*) أو يتضمن، أو يحتوى فى النفس، بل يعنى أن يحمل المرء نفسه بمعنى ينهض بها نحو

(*se porter vers*) عدم إمكان امتلاك الآخر بصورة لا نهائية، ونحو اللقاء مع تعاليها المطلق فى باطن ذاتى نفسه، أو بتعبير آخر، فى ذاتى خارج ذاتى. (دريدا ٢٠٠٥: ١٦١)

وذلك يعنى قبل كل شيء أن ينقل المرء وأن يترجم ما لا يمكن ترجمته، وهو ما يبقى بهذه الدلالة، أى باعتباره فائضًا من المحال اختزاله، إن كان ذلك الباقى مما "تستعصى قراءته" (أىِ يستحيل فهمه) أى (*illegibilité*) يمكن الحفاظ عليه وهو ما جعلته الهرمانيوطيقا ممكنًا، وما يجعل الهرمانيوطيقا ممكنة، والمذهب التفكيكى إذن يعنى حمل الهرمانيوطيقا، وفى غضون ذلك يحفظ باقى الاختلاف. إن الوحدة والاختلاف، والاختلاف والوحدة، يقدمان فى مقابل ذلك السر الغريب لمرجعيتهما المراوغة. وفيما بين هذين الخطين اللانهائيين يظهر الشاعر سيلان باعتباره الطرف الثالث، إذ يمثل أكثر من نقطة التلاقى بينهما، بل يعتبر مؤشرًا على توجه جديد.

# الهوامش

(١) يتضمن ذلك الكتاب مقالات كتبها فريد دالمير (Dallmayr)، وچوزيف سايمون، وچيمز ريسر وتشارلز شپردسون (Shepherdson)، وجارى ب. ماديسون (Madison)، وهيرمان راپا پورت (Rapaport)، ودونالد ج. مارشال، وريتشارد شوسترمان (Shusterman) وديڤيد ف. كريل (Krell)، وروبرت بيرناسكونى، وچون ساليس (Sallis)، وچون د. كاپوتو، ونيل أوكسنهاندر (Neal Oxenhandler) وجابى أيزنشتاين (Gabe Eisenstein).

(٢) أصلا فى فورجت ١٩٨٤: ٢٤-٥٥. من المهم أن نؤكد هنا أن هذا التعبير لا يظهر إلا هذه المرة الواحدة فى كل ما كتبه جادامر. ولكن الذى ظل يعانى من التجاهل فى هذه المناقشة هو مفهوم "النص"، من بين قضايا أخرى، إذ يختلف دريدا وجادامر فى تفسيره، ما دام جادامر ينطلق من وحدة النص، ودريدا يصوب سهامه تحديدًا إلى تلك الوحدة المفترضة. انظر جاش (Gasche) ١٩٨٩: ٢٧٨-٢٨٠.

(٣) كانت آخر مقولة لدريدا فى اجتماع پاريس تدور حول نيتشه؛ انظر فورجيت ١٩٨٤: ٦٢-٧٧. كان مرمى خلاف دريدا تفسير هايدجر للقضية، الذى كان يقول إن نيتشه كان آخر الميتافيزيقيين. أما دريدا فكان يرى أن هايدجر هو الذى ظل مقيدًا بميتافيزيقا الإحالة إلى خارج النص، لأنه لا يكف عن السؤال عن الوجود وعن معنى الوجود. ومن ثَمَّ كان دريدا يرى أن هايدجر كان يفترض إمكان حصر الوجود فى كلمة أو فى 'الكلمة' (*logos*).

(٤) ولكن محاولة جادامر اشتقاق موقف دريدا من موقف نيتشه فيها نظر. وجاش على حق فى تحذيره من ذلك (انظر جاش ٢٠٠٠ ب: ١٨٣-٩٣).

(٥) هذه المقولة التى ظهرت أولا فى الحقيقة والمنهج طورها جادامر فيما بعد فى جادامر ٢٠٠٦: ٩٦، وجادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٢، ١٨٧٠، وجادامر ١٩٨٦-١٩٩٥: ٨، ٣٥٤.

# ببليوغرافيا


Angehrn, E. (2003), *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Verbrück: Weilerswist.

Aristotle (1961), *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, trans. and ed. J. L. Ackrill, Clarendon Aristotle Series. Oxford: Clarendon Press.

Behler, E. (1987), "Deconstruction versus Hermeneutics: Derrida and Gadamer on Text and Interpretation," *Southern Humanities Review* 21: 201–23:

Bertram, G.W. (2002), *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München: Fink.

Caputo, J. D., A. Nehamas and H. Silverman (1986), "Symposium: Hermeneutics and Deconstruction," *Journal of Philosophy* 83: 678–92.

Celan, P. (1986), *Gesammelte Werke*, ed. Beda Allemann and Stefan Reichert with Rolf Bücher, Frankfurt: Suhrkamp.

Derrida, J. (1973), *Speech and Phenomena. An Essay on the Problem of the Sign in Husserl's Philosophy*, trans. David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press.

——(2005), *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, trans. Thomas Dutoit and Out Pasanen, New York: Fordham University Press.

Di Cesare, D. (2012), *Utopia of Understanding: Between Babel and Auschwitz*, trans. Niall Keane, Albany: SUNY Press.

——(2013), *Gadamer: A Philosophical Portrait*, trans. Niall Keane, Bloomington: Indiana University.

Feldman, S. (2000), "Made For Each Other: The Interdependence of Deconstruction and Philosophical Hermeneutics," *Philosophy and Social Criticism* 26: 51–70.

Forget, Phillipe (ed.) (1984), *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von Jacques Derrida, Philippe Forget, Manfred Frank, Hans-Georg Gadamer, Jean Greisch und Francois Laruelle*, München: Fink UTB.

Froman, W.J. (1991) "L'Ecriture and Philosophical Hermeneutics," in *Gadamer and Hermeneutics*, ed. Hugh J. Silverman, pp.136–48, New York and London: Routledge.

Gadamer, Hans-Georg (1986–95) *Gesammelte Werke*, Tübingen: J. B. C. Mohr.

——(1994) *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum.

——(1997), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis E. Hahn, Chicago and La Salle: Open Court.

——(2006), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, ed. Richard Palmer, Evanston: Northwestern University Press.

Gasche, R. (1989), *The Tain of the Mirror*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

——(1994), *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

——(2000a), "Deconstruction and Hermeneutics," in *Deconstructions. A User's Guide*, ed. Nicholas Royle, Houndmills: Palgrave, pp.137–50.

——(2000b), "Specters of Nietzsche," in *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy, vol. 8, Contemporary Philosophy*, ed. Daniel O. Dahlstrom, Bowling Green: Philosophy Documentation Center, pp.183–93.

Grondin, J. (1999), "La definition derridienne de la deconstruction. Contribution au rapprochement de l'hermeneutique et de la deconstruction," *Archives de Philosophie* 62: 5–16.

Habermas, J. (1987), *The Philosophical Discorse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge, MA: MIT Press.

Hölderlin, F. (1992), *Saemtliche Werke und Briefe*, ed. Jochen Schmidt, Frankfurt/M: Deutscher Klassiker Verlag.

Hörisch, J. (1988), *Die Wut des Verstehens: Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt: Suhrkamp.

Jankovic, Z. (2003), *Au-dela du signe: Gadamer et Derrida. Le depassement hermeneutique et deconstructiviste du Dasein*, Paris: L'Harmattan.

Kimmerle, H. (1991), "Gadamer, Derrida und kein Ende," *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 16: 223–35.

Michelfelder, D.P. and R.E. Palmer (eds.) (1989), *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida-Encounter*, Albany: SUNY Press.

Nicholson, G. (1986), "Deconstruction or Dialogue," *Man and World* 19: 263–74.

Risser, J. (1991), "Reading the Text," in *Gadamer and Hermeneutics*, ed. Hugh, J. Silverman, pp.93–105, New York and London: Routledge.

Silverman, H.J. and D. Ihde (eds.) (1985) *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany: SUNY Press.

Störmer, F. (2002), *Hermeneutik und Dekonstruktion der Erinnerung. Über Gadamer, Derrida und Hölderlin*, München: Fink.

Tholen, T. (1999) *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Heidelberg: Winter.

# الفصل السابع والأربعون

# الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية

نيكولاس هـ. سميث Nicholas H. Smith

كان من منجزات كتاب **الحقيقة والمنهج** لهانز-جورج جادامر أن جعل الناس تقبل الفكرة التى تقول بأن الهرمانيوطيقا تشكل بناءً متميزًا من الفكر، ومجموعة من التقاليد الفكرية التى يمكن للباحث أن يروى تاريخ نجاحاتها، وحالات تعطلها، وهزائمها، وأبطالها وأشرارها فى قصة واحدة مترابطة المعنى (جادامر ١٩٩٣). ولكن الشعبية التى حظيت بها هذه الفكرة، سواء من حيث عدد الذين أصبحوا يقبلونها أو من حيث عدد الذين باتوا ينتمون إلى التقاليد الهرمانيوطيقية نفسها، كانت ترجع أيضًا وبالدرجة نفسها، إلى عدد من الكتب التى نشرت فى العقود التالية لظهور **الحقيقة والمنهج**. فلقد دأبت تلك الكتب إما إلى إعادة عرض الفصول الرئيسية من هذه القصة من خلال إعادة إنتاج نصوصها المعتمدة، وإما بالدفاع عن التقاليد التى أعيد بناؤها ضد التقاليد المعاصرة المنافسة لها (بلايخر [Bleicher] ١٩٨٠؛ هوى [Hoy] ١٩٧٨؛ موللر- فولمر [Mueller-Vollmer] ١٩٨٦؛ أورميسون وشريفت ١٩٩٠، طومسون ١٩٨١، وارنكه [Warnke] ١٩٨٧). بل إن كتب المنتخبات من التقاليد الهرمانيوطية الرامية إلى إشاعة الألفة الجماهيرية بها بدأت الانحسار فى العادة حيث بدأت حالات الدفاع المنهجية عن التقاليد الهرمانيوطيقية، فى العادة أيضًا، وتحديدًا عندما وضع يورجن هابرماس، مع كارل-أوتو أپل، الخطوط العريضة لنظرية نقدية للمجتمع. وكانت هذه 'الخطوط' تُقرأ إما باعتبارها افتتاحًا لفصل جديد ذى منهج سياسى

تقدمى فى تاريخ الهرمانيوطيقا – أى باعتبارها مشرق شمس "الهرمانيوطيقا النقدية"، ولا أقل من ذلك – وإما باعتبارها تحديًا جوهريًا للهرمانيوطيقا من خلال الكشف عن عيوبها المهلكة من خلال قدرتها على توجيه مسار التأمل النقدى الصادق. ومهما يكن الأمر فقد أدت استجابات هابرماس وأپل **للحقيقة والمنهج**، وردود جادامر اللاحقة عليها، إلى أن اتضح لكثير من المفكرين فى الستينيات والسبعينيات أن المفاهيم الذاتية للهرمانيوطيقا الفلسفية كانت ترتبط ارتباطًا متبادلا وثيقًا مع النظرية النقدية للمجتمع.

لم يعد ذلك الارتباط يتمتع بالوضوح الشديد اليوم، فما الذى اختلف؟ إذا اقتصرنا على النظر فى الاعتبارات الداخلية فى الفهم الذاتى لكل من الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية، فربما كان أبرز اختلاف هو توافر عدد كبير من التصورات الخاصة بتبيان كيفية قيام الهرمانيوطيقا بوظيفة نقدية أو العمل على تحقيق الأغراض السياسية التقدمية، إلى جانب عدد كبير من التصورات التى تبين كيف يمكن لنظرية نقدية للمجتمع أن تتضمن نظرات هرمانيوطيقية أساسية. وإزاء درجة التمييز الذى حدث داخل تقاليد الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية على مدى العقود الثلاثة الماضية تقريبًا، فربما يكون من الأنسب أن نفصل بين صورتيهما لذواتهما. ففيما يتعلق بالهرمانيوطيقا نجد مثلا من يقبلون وظيفتها النقدية وطبيعتها التقدمية، ويعزون ذلك إلى معارضتها الثابتة 'للميتافيزيقا'، وإلى مناهضتها المُحْكَمَةِ للمذهب التأسيسى والمذهب الجوهرى (رورتى ١٩٧٩؛ كاپوتو ١٩٨٧؛ ڤاتيمو ١٩٨٨ وڤاتيمو وزابالا ٢٠١١). ويرى آخرون أن بُعدها النقدى ينشأ، على الأرجح، من تركيزها على التطبيقات السياقية للمعايير (ڤالتسر ١٩٨٧ [Walzer]). ويرى فريق ثالث أن الإطار الذى تهيئه الهرمانيوطيقا للتفكير فى سياسات الهوية هو الذى يمنحها نصلها الراديكالى الحاد (وارنكه ٢٠٠٢)[٢]. وأما عن النظرية النقدية، فإن هابرماس نفسه أصبح يقلل باطراد من اعتماده على قوة التأمل الهرمانيوطيقى فى جهوده الرامية إلى إقامة نظرية نقدية على

أساس نظرية الفعل التواصلى، وكان هذا اتجاهًا واصل السير فيه آخرون من الحريصين على الحفاظ على المعالم العالمية للأخلاق وللسياسة المرتبطة بالنظرية (كوك [Cooke] ٢٠٠٦، فورست [Forst] ٢٠١٣). وطالب آخرون بالعودة إلى التوجه الذى وضعه أدورنو (Adorno) فى جهوده للتركيز على إشكالية 'تأثر التفكير بالهوية' ومهمة التغلب عليه (برنشتاين ١٩٩٥). وأما أشد المحاولات التزامًا بالمنهجية لإعادة بناء أسس النظرية النقدية فى السنوات الأخيرة فكانت نظرية التعرف، وكان أهم من وضعها أكسيل هونيث (Axel Honneth)، وكانت تناهض، على وجه الدقة، 'التحول إلى اللغة' [أى التوجه اللغوى] الذى اتخذه هابرماس وأپل، وهو التحول المستلهم من قراءتها للفيلسوف جادامر، ولكن النظرية المذكورة، لا تكاد للوهلة الأولى تربطها أية رابطة بالهرمانيوطيقا الفلسفية على الإطلاق (هونيث ١٩٩٥، ٢٠٠٧، ٢٠٠٩).

وعلى ضوء هذه الاعتبارات، يبدو أن العلاقة الخاصة التى كانت الهرمانيوطيقا تتمتع بها مع النظرية النقدية فى الوقت الذى دارت فيه المناظرة بين هابرماس وجادامر أصبحت تنتمى إلى الزمن الغابر، بل إن المرء ليعجب إن كان لديهما الآن ما يمكن أن يقوله أحدهما للآخر. ومع ذلك فإن هذه المسافة الظاهرة بين من يمكن أن يشتركا فى محادثة تقدم لنا فرصة ممتازة للتأمل الهرمانيوطيقى. وبروح هذا التأمل سوف أرى، فيما يلى، كيف يمكن استمرار المحادثة بين الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية بصورة مثمرة اليوم. وسوف تنقسم مناقشتى إلى قسمين: سوف أبدأ فى القسم الأول بإلقاء نظرة استرجاعية على مناظرة جادامر وهابرماس حتى أَبُتَّ بقدر أكبر من الدقة فى سبب توقف محادثتهما الأولية. وسوف أقول فى القسم الثانى إننا ورثنا تركة مؤسفة من المناظرة تكمن فى تصور بالغ القصور لمجال الهرمانيوطيقا، وقيود فعالة لم يعترف بوجودها هابرماس وجادامر فى كل الحالات فى آرائهما التى عرضاها. فإذا اتضح هذا القصور وتلك القيود وتغلبنا عليه وعليها، فسوف أقيم الحجة فى باقى الفصل على

إمكان انفتاح إمكانيات جديدة للتجديد المتزامن للهرمانيوطيقا والنظرية النقدية، مقترحًا بعض الطرق التى تتيح لنا استئناف التفاعل الخلاق بين تقاليد الطرفين.

ولما كان غرضى الرئيسى هنا تحديد المواقع التى توقفت فيها المناظرة بين هابرماس وجادامر، فسوف أستبعد مؤقتًا عناصر هرمانيوطيقا جادامر التى كان هابرماس يسعى إلى إدراجها فى النظرية النقدية، وأتصدى مباشرة لنقاط الخلاف بينهما.

ينحصر نقد هابرماس لجادمر فى اعتراضين جوهريين، إلى جانب اعتراض ثالث نتيجة لهذين، وهو الذى جعله ينتهى إلى أن التأمل النقدى الذى ينتمى انتماءً صحيحًا إلى نظرية نقدية للمجتمع يبتعد ابتعادًا حاسمًا عن التأمل الهرمانيوطيقى حسبما يتصوره جادامر (هابرماس ١٩٨٠، ١٩٨٣، ١٩٨٨).

أما الاعتراض الأول، الذى أصبح منذ أن قدمه هابرماس يشبه الدواء الشافى بين الباحثين غير المحبذين لهرمانيوطيقا جادامر، فهو إن هرمانيوطيقا جادامر لا تتيح مساحة للتأمل العقلانى الحقيقى. وسبب ظهور هذه الفكرة وصف جادامر 'للحالة الهرمانيوطيقية' وبعض عناصر وصفه 'للخبرة الهرمانيوطيقية' (جادامر ١٩٩٣). وباختصار يقول جادامر إن موقف المفسر موقف 'فاعل' مُوَجَّهٍ للتوصل إلى فهم مادة موضوع ما، من خلال التوقعات والتصورات السابقة، وهى التى اختار جادامر أن يسميها 'ضروب التحيز' (*Vorurteil*) التى من المحال أن يَعِيَهَا الفاعل وعيًا كاملا. فإذا نجح التفسير – أى إذا حدث الفهم – اتسعت التقاليد التى تضم المفسر والنص المفسَّر وصححت نفسها، وذلك فى 'حدث' يشارك فيه الفاعل ولكنه لا يسيطر عليه سيطرة كاملة ولا يعتبر مسؤولا عنه مسؤولية كاملة. ولا يتمتع التفسير بالسلطة [أى بالثقة] إلا فى سياق تقاليد معينة، والاعتراف بتلك السلطة هو الطريق الذى يستطيع المفسر أن يكتسب منه كفاءته ومكانته ويحافظ عليهما. وهكذا فإن الامتياز فى التفسير،

أو بعبارة أخرى، نجاح عملية التوصل إلى الفهم، "ينتمي إلى الوجود أكثر من الوعى" (جادامر ١٩٧٦: ٣٨) ولا يوجد بناء أهم وأشد لزومًا من الحال الهرمانيوطيقية، فهى التى تستطيع محاسبة عملية التوصل إلى الفهم السائد داخلها.

وتشترك عدة عناصر فى بناء القلق الذى يساور هابرماس من أن ذلك يجعل الأساس العقلانى للتوصل إلى الفهم مبهمًا، وأنه يحرم عملية التوصل إلى الفهم من شكلها العقلانى الصحيح. ويتعلق أحد هذه العناصر برفض جادامر الظاهر إتاحة التأمل العلمى لعملية التوصل إلى الفهم، كأنما كانت 'حادثة الحقيقة' التى تميز الحال الهرمانيوطيقية مضادة من ناحية المبدأ، ومن ثم بصورة لا عقلانية، لوجهة النظر المنهجية الصارمة 'للعلم'. إذ إن هاپرماس، مثل كثير من معاصريه، وآخرين ممن انضموا إلى موقفه بعد ذلك، يشتم رائحة اللاعقلانية فى الفصل الظاهر بين 'الحقيقة' و'المنهج' اللتين يعلن عنهما كتاب جادامر العظيم. ويتعلق عنصر ثان بالدور الذى ينسبه جادامر إلى مفاهيم التقاليد والسلطة والتحيز. فالمرء يستطيع الاعتراف بالوجود الدائم لأفكار مسبقة، وافتراضات فى الخلفية، ودعاوى السلطة وما لف لفها فى محاولات التوصل إلى الفهم، ولكن القدرة على تأمل صحة أية دعوى سبق التعبير عنها لغويا بامتلاك السلطة تعتبر معلمًا أساسيًّا من أفعال الفهم الحقيقية، حسبما تقول حجة هابرماس. ويضيف هابرماس إن القدرة على مقاطعة نقل التقاليد بالرفض وحسب أو بطلب بيان سبب افتراض صحتها، يشير بلا مراء إلى أن التقاليد والسلطة لا يمكن أن تستمدا أصالتهما من ذواتهما [أى لا تستمدان أساس صحتهما من ذواتهما]. ومن ثم فإن نهج التقاليد والسلطة يخضعان لمعايير تقع خارجهما، أى لمعايير عقلانية. ويواصل هابرماس حجته قائلا إن مفهوم المعيار العقلانى مرتبط بالفكرة التى تقول إن الذات المفردة [أى الإنسان الفرد] يتمتع بملكية فكره ومسؤليته عنه. والمفترض أن هذه هى "التركة الدائمة التى خلفتها لنا المثالية الألمانية"، وهابرماس يلقى بها فى وجه جادامر، وهى سلطة جبارة حقا (هابرماس ١٩٨٨: ١٧٠)[٣]. وهكذا نرى أن

إخضاع سلطة حكم الذات المفردة لحدث يُنْسَبُ لمجهولٍ وهو "حدث التقاليد"؛ ومنح السلطة والتقاليد دون وجه حق سلطة استمداد صحتهما من ذواتهما؛ والإصرار الدوجماطيقى على أن الحال الهرمانيوطيقية لا يمكن اكتناهُ سِرِّهَا علْميًّا؛ عوامل تؤدى إلى عجز هرمانيوطيقا جادامر عن تحقيق أيِّ معنى عقلانى فى التوصل إلى الفهم، وبذلك تكشف عن طابع اللاعقلانية الجوهرى فيها.

ولنا أن نصوغ اعتراض هابرماس الأول صوغًا آخر يقول بوجود قوة باطنة فى اللغة – قوة العقل التواصلى العاملة فى جميع المحاولات الصادقة للتوصل إلى الفهم – وإن هرمانيوطيقا جادامر تؤدى إلى اختفاء هذه القوة. ويقول اعتراضه الثانى بوجود قوى أخرى خارج اللغة، وإن كانت تتجلى بصورة غير مباشرة فى داخلها، ولكنها تغيب عن نظرية جادامر. وتقول حجة هابرماس إن تجاهل هذه القوى **"فوق اللغوية"** يجعل هرمانيوطيقا جادامر تقع فى مثالية لغوية ساذجة. ولا تعنى هذه التهمة، بطبيعة الحال، أن الهرمانيوطيقا مثالية بالمعنى الذى كان كانط، وفيختة وهيجيل يستخدمون المصطلح به، بل بالمعنى الذى منحه ماركس له ألا وهو المبدأ أو النظرة العاجزة عن إدراك معنى الواقع المادى أو النظرة التى لا توليه الأهمية التى يستحقها.

وقد أصبح انتقاد الهرمانيوطيقا بأنها تعانى مثالية لغوية تسلبها القدرة على الحركة انتقادًا مألوفًا مثل الاعتراض على افتقادها الجوهرى للعقلانية، ولكن يجدر بنا تذكير أنفسنا بالأسلوب الذى صاغ به هابرماس هذه التهمة أولا. إن اعتراضه يقوم على التمييز بين سلسلة من المداخل، وهو يصر على الإقرار به، مثل التمييز بين المواقف المعرفية، ومناهج البحث، ومجالات الأشياء (هابرماس ١٩٨٣). ويستخدم هابرماس التمييز المذكور فى وصف الموقف المعرفى للهرمانيوطيقا بأنه الوصول إلى الفهم، باستعمال مناهج تفسير تتضمن وجهة نظر المشارك فى حوار، ومجال الأشياء فيه هو المعانى التى يشارك فيها. ويمكن بل ينبغى إخضاع جانب كبير من العالم الإنسانى، لا

'جماع' هذا العالم، لمثل هـذا التأمـل الهرمـانيوطيقى. فالعـالم الإنـسانى يقبـل الـشرح والفهم معًا، وهو الـشرح الـذى يتطلـب اتخـاذ موقـف المراقـب الخـارجى المحايـد، واستعمال المفاهيم المناسبة لوصف واقعه المادى لا وصف معانيه. وأما المسألة الحاسمة التى يصر هابرماس على توكيدها فهى أن مـا يـسميه مجـال الأشـياء، أى عـالم المـادة، تحكمه "قوى غير معيارية" (هابرماس ١٩٨٨: ١٧٣)، ومن ثم فإنه يقبل الشرح مـن زاوية المذهب الطبيعى، وخصوصًا تلك القـوى الموضـوعية التـى تـتحكم فى قـدرة النظام على الحفاظ على نفسه وإعادة إنتاجه بالتفاعل مع بيئته. فالنوع الإنسانى، برمته، يحافظ على نفسه ويعيد إنتاج نفسه ماديًا من طريق العمل الاجتماعى. وهكذا فإن نظام العمل الاجتماعى، ووظيفة إعادة إنتاجه يعتبران الشرط المادى لعمليات التوصـل إلى الفهم، ويشكل هذا الشرط بدوره مثلما تشكله نظم السلطة التـى تـؤثر فى العلاقـات الاجتماعية الأخرى. وهكـذا فـإن هابرمـاس يـرى أن العمـل الاجتماعـى والـسلطة يشكلان الحدود المفروضة على التأمل الهرمانيوطيقى، وهما يستندان فى ذلك إلى مجـال 'القانون' أو 'القوة' لا إلى مجال 'المعنـى'، أى إن الفهـم يتيـسر مـن خـلال مفـاهيم وصفية إيضاحية لا مفاهيم معيارية. ولكن التأمل النظرى للعمل الاجتماعى والسلطة لا يؤثر فى مدى التأمل الهرمانيوطيقى وحده، بل إنه يـؤثر فى مـضمون ذلـك التأمـل أيضًا. إذ إنه قد اتـضح أن عمليـات التوصـل إلى الفهـم فى اللغـة تـشترك فى 'سياق موضوعى' وهو السياق الذى لا تخلقه التقاليد وحسب (حسبما تقول به هرمانيوطيقا جادامر) بل تشارك فى خلقه نظم العمل الاجتماعى والهيمنة التى قد تؤدى إلى الفـساد وتشويه الواقع[٤].

ويؤكد هابرماس أن أية نظرية نقدية للمجتمع يجب أن تكـون قـادرة عـلى شرح إعادة إنتاج المجتمع ماديًا من خلال العمل الاجتماعى، وفهم إعادة إنتاجه رمزيًـا مـن خلال التقاليد الثقافية. كما يجب أن تكون قادرة على النظر فى أية تقاليد ثقافية بأسلوب يكشف الوظيفة التى تقوم بها التقاليد فى إعادة إنتاج توزيع الـسلطة الكامنـة فى نظـام

العمل الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية الأخرى. وبعبارة أخرى يجب أن تنتبه لوظيفة التقاليد الأيديولوچية وأن تستطيع إجراء بحث نقدى فى الأيديولوچيا. وفى إطار الكفاح من أجل هذا البحث النقدى، يصبح هدف النظرية النقدية التحرر من مصادر الهيمنة، وخصوصًا تلك التى اكتسبت مشروعية فأصبحت تبدو 'طبيعية' بسبب "ألوان التحيز" و"مراكز السلطة" التى تُبنى عليها الحال الهرمانيوطيقية. والنتيجة إذن أن التأمل الهرمانيوطيقى لابد أن يعجز عن تقديم نموذج للتأمل النقدى، لأنه بطبيعة تكوينه يَعْمَى عن مصادر الهيمنة الممكنة القائمة فى التأمل الهرمانيوطيقى نفسه. وهكذا فإن قصور التأمل الهرمانيوطيقى فى هذا الصدد يزداد شدة بسبب أول اعتراضات هابرماس، الذى نظرنا فيه آنفًا، ألا وهو عدم إخضاع نفسه، ومفاهيم 'السلطة' و'التحيز' و'التقاليد التى يسعى إلى رد اعتبارها، للنقد العقلانى الحق. أى إن التأمل الهرمانيوطيقى يحمى السلطة والتقاليد من الفحص العقلانى، ويتجاهل النقاب الأيديولوچى الذى يستر عمل هذه وتلك، ومن ثم فهو قاصر عن أن يصبح تبريرًا وشرحًا، ومن ثم تأملا جديرًا بمكانة النظرية النقدية للمجتمع.

والواقع أن هابرماس لم يعتمد على حالة بحث نقدى فى الأيديولوچيا بل على تفسير لورينتسر [Lorenzer] للتحليل النفسى، حتى يوضح كيف يمكن للفهم والشرح، إذا توافر لهما دافع "الحب الجارف للبحث النقدى"، أن يتضافرا فى التأمل "لصالح تحقيق التحرير" (هابرماس ١٩٧٢). وقد رد جادامر على ذلك قائلا إن المثال المذكور يتضمن قياسًا غير مقبول بين حالة صاحب النظرية النقدية الذى ينظر فى أيديولوچيات مجتمع ما وبين حالة المحلل النفسى الذى يتولى تفسير أعراض المريض، وهو ما أكده جادامر (جادامر ١٩٩٠) قائلا إن ذلك يمثل جانبًا من عدة جوانب لمغالاة هابرماس فى سلطة النظرية المنهجية. وأشار جادامر إشارة معقولة إلى أن غرور صاحب النظرية يجعله يتصور أن المسار الصحى للتاريخ الإنسانى كله يمكن

أن يُعرف، مثلما تُعْرَفُ أحوال المسار الصحى لحياة بشرية فردية. وقبل هابرماس نقد جادامر، وتخلى عنِ الفكرة التى تقول إن النظرية النقدية للمجتمع يمكنها تحقيق غاية تحررية من خلال التأمل النظرى للاضطراب الذى يصيب عملية التشكيل الذاتى للجنس البشرى(٥)، ولكنه كان أقل استعدادًا للتخلى عن المعالم الأخرى لنموذج النظرية النقدية عنده، وهى المعالم التى كان جادامر يرى أنها تتسم بالمبالغة معرفيًّا وميتافيزيقيًّا، إن لم تكن خطرة سياسيًّا أيضًا، إذ إن زعم هابرماس، مثلا، أن السلطة والتقاليد تخضع للمحاسبة من جانب معيار عقلىٍّ مستقل، يوحى بإمكان وجود شكل من الوعى الذاتى النظرى، يصبح فيه شكل الحياة البشرية شفافًا لذاته، ويمكن استغلاله وفق المعايير العقلانية لكفاءة الموازنة بين الوسائل والغايات. وعلى غرار ذلك نجد أن الفكرة التى تقول إن التأمل إذا أصبح نقديًّا بالمعنى الصحيح يغدو موجهًا إلى التحرر من التقاليد والسلطة والتحيز، فكرة تقوم على تصور تجريدى مشكل، بل من المحتمل أن تمسى فى صالح الاستبداد، ما دامت المعتقدات والممارسات التقليدية سوف تتعرض للحط من شأنها وتفكيكها باسم العقل العام الشامل. إذن فإن نموذج البحث النقدى الذى يعارض هابرماس به التأمل الهرمانيوطيقى يتجاوز حدوده فى هذه الجوانب، بل ينكص على عقبيه مرتدًا إلى نوع من المذهب التأسيسى فى حقبة التنوير(٦).

ولكن الخلاف بين جادامر وهابرماس لم يكن مقصورًا على أن ما يراه الأخير بديلا عن الهرمانيوطيقا يعجز عن تحقيق ما يَعِدُ به، ولكنه يتضمن القول أيضًا بأن التأمل الهرمانيوطيقى ذو نطاق أوسع، ويتسم بعمق جوهرى، أكبر مما يتصوره هابرماس. وأما رَدُّ جادامر على الاعتراض الأول الذى قدمه هابرماس، أى أوجه النقص العقلانى المفترضة فى التأمل الهرمانيوطيقى، فكان يتمثل فى تكرار القول بأن التأمل الهرمانيوطيقى يتسم فى أفضل صوره بقدرته على التحول الذاتى، وبطابعه العملى، فإما أن تخضع التقاليد للتصحيح الذاتى، وإما أن تتقدم من خلال صهر

الآفاق معًا'. ويصر جادامر على أن هدف التأمل الهرمانيوطيقى ينحصر فى التحول الذاتى من خلال النظرة الواقعية العميقة، فذلك هو الذى يُنشئ الحاجة إلى تعابير مثل 'صهر الآفاق معًا'، ابتغاء تحاشى حالات سوء الفهم الذاتى، المنتمية إلى المذهب الذاتى، إزاء ما عسى أن تتشكل منه النظرة العميقة المذكورة. وكان بوسع جادامر أن يشير أيضًا إلى الأهمية الكبرى لتصور أرسطو للحكمة العملية (*phronesis*) الذى يفسر مفهوم الخبرة الهرمانيوطيقية المقدمة فى كتاب **الحقيقة والمنهج**، إذ لن يُفْتَرَض أن صاحب الحكمة العملية (*phronemos*) غير عقلانى، ولكنه شخص يستطيع النجاح من دون مزيج ولا إجراءات تضمن صحة المزاعم، وبذلك يبين ما يستطيع التأمل الهرمانيوطيقى وحده أن يحققه. وحين يَرُدُّ جادامر على اعتراض هابرماس الثانى، أى ادعاء المثالية اللغوية فى التأمل الهرمانيوطيقى، فإنه يظهر عدم المبالاة به، مصرًّا على أن العالم المادى يقع بوضوح فى متناول هذا التأمل، قائلا: "من وجهة النظر الهرمانيوطيقية، إذا فُهِمَتْ على الوجه الصحيح، يصبح من السخف اعتبار أن العوامل المادية مثل العمل والسياسة تقع خارج نطاق الهرمانيوطيقا" (جادامر ١٩٧٦ : ٣١). وأخيرًا كان بوسع جادامر أن يقول – مُحِقًّا – إن نموذجه للتأمل الهرمانيوطيقى يتسق اتساقًا كاملا مع مفاهيم التحليل النفسى للتأمل العلاجى التحررى، فى حدود اعتبار هذا التأمل استئنافًا من خلال البصيرة لعملية التشكيل الذاتى التى عاقها عائق.

ولكن الإقرار باتخاذ موقع معين أمر يختلف، بطبيعة الحال، عن ادعاء حق المرء فى اتخاذه. فعلى الرغم من أن ردود جادامر على اعتراضات هابرماس تبدو معقولة، فإنها لا تستند فى جميع الأحوال إلى المزيد من الحجج. فإذا كان جادامر يرد على تهمة 'اللاعقلانية' بالتفصيل إلى حد ما، فإن نفيه لما ينسب إلى مذهبه الهرمانيوطيقى من 'مثالية لغوية' نفىٌ مقتضب، يشبه رفض الدعوى شكلا بدلا من إثبات خطئها، وهكذا فإن استخفافه الذى يقول فيه إنه من السخف اعتبار "العوامل المادية مثل العمل والسياسة" واقعة خارج نطاق التأمل الهرمانيوطيقى، لا يؤيده النظر فى

الصورة التى توجد بها هذه العوامل داخل الهرمانيوطيقا. بل ولا يقدم كتاب **الحقيقة والمنهج** أى عون فى هذا الصدد. وليس هذا بالأمر الهين من وجهة نظر النظرية النقدية للمجتمع. والحق أنه من وجهة النظر المذكورة، التى منحها ماركس توجهها الحاسم، نرى أن مجرد إغفال الواقع المادى للعمل الاجتماعى فى هرمانيوطيقا جادامر، كفيل بتبرير اتهامها بالمثالية(٧).

وعلى أية حال فالقضية أعمق من ذلك. فلننظر مرة أخرى فيما يقترحه هابرماس للتغلب على مثالية الهرمانيوطيقا. فالفكرة الأساسية تقول إنه مهما يجد البشر من "معان" فى الأشياء، ومهما يكن ما يصلون إلى فهم بشأنه ويتناقلونه من طريق الثقافات والتقاليد، فإن عليهم أيضًا الحفاظ على الأساس المادى لوجودهم وإعادة إنتاجه، وهى عملية يتحمل العمل الاجتماعى مسؤوليتها. ويفترض هابرماس أن الآليات التى تحقق هذه الغاية تعتبر من الزاوية التحليلية مستقلة عن عمليات الحفاظ على التقاليد الثقافية وإعادة إنتاجها. والنظام المسؤول عن القيام بهذه الوظيفة – إذا استعملنا المفردات التى استعان بها هابرماس فيما بعد على تدعيم المبررات المادية لنظريته النقدية للمجتمع – نظام ذو منطق خاص به، وهو نظام من الممكن أن يعاد بناؤه من دون الرجوع إلى أنواع المعايير التى تعتمد عليها الثقافات والتقاليد. ويقول هابرماس إن على صاحب النظرية النقدية، عند إجراء التحليل والشرح الاجتماعى، أن يتخذ وجهة نظر المراقب لمجال **لا تقيده المعايير**، فهذا هو الأسلوب الوحيد الذى يمكن به إلقاء الضوء على مسار التاريخ الذى تتحكم فيه مقتضيات إعادة الإنتاج المادية. والفكرة التى تقول بأن هذه المقتضيات تتحكم بصورة حاسمة فى مسار التاريخ، تعتبر النظرة الأولية – والتى لا جدال فيها عند هابرماس – **للمادية التاريخية**. وهكذا فحين تصف النظرية النقدية للمجتمع العمل الاجتماعى بأنه العامل المتميز الذى يتحكم فى 'السياق الموضوعى' للفعل الاجتماعى – أى إنه يتميز عن اللغة – فإنها تستطيع بذلك أن تستوعب الطاقة التحررية الكامنة فى التأمل الهرمانيوطيقى، من دون التخلى عن النظرة الماركسية الجوهرية عن الأساس المادى للتغير التاريخى.

ولكن الفكرة التى تقول إن العمل الاجتماعى 'لا تقيده المعايير'، وإنه يشكل مجالا أو نظامًا قابلا للفهم بغض النظر عن المعانى التى يعبر عنها، تبتعد بعدًا شاسعًا عن الواقع المعاش للعمل. إذ إن نشاط العمل - سواء كان إنتاج الخبز، أو صنع القرميد، أو تعليم الأطفال، أو أى شىء لازم لإعادة الإنتاج المادية للمجتمع - نشاطٌ مشبع بالمعايير الخاصة بكيفية أدائه. ولا تتعلق هذه المعايير وحسب بجودة المُنْتَجِ أو النشاط (مما يمكننا من التمييز بين المنتجات المحكمة الصنع والمنتجات الرديئة، أو بين الخدمات الحسنةِ والسيئة). ولكن هذه المعايير تتعلق أيضًا بما هو مقبول فى التفاعل مع العمال الآخرين، وما هو مقبول فى مهنة أو هيئة معينة، وهلم جرًّا. وكون النشاط العملى حافلا بالمعايير و'المعانى' أمر يتضح لكل من يتأمل الواقع بذهن غير منحاز. كيف يمكن أن يتصور هابرماس إذن أن العمل 'لا تقيده المعايير'؟ ما مصدر هذه الفكرة؟

ليس مصدرها إلا جادامر نفسه، إلى جانب أرِنت (Arendt). وإذا شئنا المزيد من التحديد قلنا إن هابرماس يدين بالفكرة إلى أرسطو الذى وضع التمييز بين الفعل المنتج (*poiesis*) والفعل الخلقى (*praxis*) والتميز المرتبط بهذا بين التقنية (*techne*) وبين الحكمة العملية (*phronesis*) وهو ما نجده فى القسم الأوسط من الحقيقة والمنهج الذى يناقش الأهمية الهرمانيوطيقية لأرسطو، وعلى نحو ما اقْتَبَسَتْهُ وعَدَّلَتْهُ أرِنْتْ فى التمييز الذى وضعته بين العمل البدنى، والعمل، والفعل [ action, work, labour على الترتيب] فى كتابها حال الإنسان (١٩٥٨)[٨]. ويقتفى هابرماس خطى جادامر فى اعتبار الفعل الإنتاجى فعلا نفعيًّا (instrumental) فمدى عقلانيته تتوقف على مدى اتصافه بالكفاءة باعتباره وسيلة لتحقيق غاية (وهى المُنْتَجُ المصنوع، أو بصورة غير مباشرة، الحفاظ المادى على الذات)، وهو خارجى بالقياس إلى ذاتية 'النفس' أو الفاعل، وهو من ثم يفتقر إلى أى مضمون معيارى (بمعنى أخلاقى). أضف إلى هذا تضاده مع تقنيات العمل، أى جوانب الامتياز التى تظهر فى كفاءة

الإنتاج، والنظرة الأخلاقية التى تُقَدِّمُ فى أفضل حالاتها معرفة ذاتية عملية بل وتحولا ذاتيًا عمليًا، وهو الذى يشغل مكانة بالغة الأهمية فى التصور العام للهرمانيوطيقا عند جادامر. فإن هذا هو الأساس التى يمكن الاستناد إليه فى التمييز بين 'الحقيقة' و'المنهج' بالمعنى الذى يوحى به عنوان كتاب جادامر. فالمقولة الرئيسية التى يقدمها فى هذا النص، وفى شتى كتابات جادامر الميتافلسفية عن الهرمانيوطيقا، هى أن التأمل الهرمانيوطيقى لا شأن له بالتقنية أو الفن، ولا شأن له بأية مهارة تُعَلَّمُ أو تُكْتَسَبُ، ولا قواعد يمكن تطبيقها بصورة آلية للوصول إلى هدفه وهو الكشف عن 'الحقيقة'.

ولكن إذا أمكن تصور العالم المادى أى عالم العمل على هذا النحو، أى باعتباره مجال الفعل المنتج أو النفعى، الذى تحكمه مقتضيات التقنية أو الإنتاج التقنى المتسم بالكفاءة، فللمرء أن يتساءل كيف يتصور جادامر على وجه الدقة أنه يقع فى نطاق الهرمانيوطيقا. ولما كان هابرماس يشارك فى هذا التصور للعمل، فإن له حقًا مشروعًا فى اعتراضه واتهامه جادامر بالمثالية اللغوية، رافضًا زعم جادامر بشأن عالمية التأمل الهرمانيوطيقى. فإذا لم يكن من المتاح شكل آخر من أشكال التأمل، ونقصد شكلا يقع خارج نطاق الهرمانيوطيقا، فإن عالم العمل سوف يختفى فيما يبدو، على الرغم من حتمية سخف هذا الاستنتاج فى عينى أى إنسان عاقل.

والاشتباه فى وجود ما يزيد على تهمة المثالية اللغوية عما يبدى جادامر استعداده للتسليم به يدعمه اعتبار آخر، وهو أن جادامر على الرغم من توكيده أن "العوامل المادية للعمل والسياسة" تدخل فى إطار الرؤية الهرمانيوطيقية، فإنه لا يقدم أمثلة عملية كثيرة على إمكان انتمائها للحال الهرمانيوطيقية، فلا شك أن الصيغة المثالية للحال الهرمانيوطيقية عند جادامر – أى الصيغة التى يناسبها تمامًا وصفه للحال الهرمانيوطيقية – صيغة مفسر النصوص الكلاسيكية. وعلى غرار ذلك نجد أن السياق الأَوَّلِيَّ الذى يستدعى التأمل الهرمانيوطيقى هو نقل التقاليد الثقافية وتجديدها من طريق القراءة والكتابة. وهكذا فإن عدم إدراج أنشطة العمل، وصنع أشياء مفيدة،

أو تقديم خدمات نافعة فى سياق الحال الهرمانيوطيقية – أى افتراض أنها فى الأغلب الأعم لا تتسم بالبناء الخاص بالحال الهرمانيوطيقية وحسب – يوحى بأن وصف جادامر للحال الهرمانيوطيقية قد يبدو فيه الميل إلى المثالية. والمؤكد أن السياقات المادية التى يحدث فيها التفسير لا تظهر بصورة بارزة على الإطلاق فى الهرمانيوطيقا عند جادامر.

إذا كانت الملاحظات السابقة صحيحة، فإن هرمانيوطيقا جادامر تحتاج بالتأكيد إلى تصحيح "مادى". ولكن التصحيح الذى يفترضه هابرماس يصل، إن صح هذا التعبير، بعد فوات الوقت. إذ إن البديل التاريخى المادى عن الهرمانيوطيقا الذى يقترحه هابرماس يفترض سلفًا تكرار القضايا النظرية نفسها التى تؤدى إلى نشأة إشكالية المثالية اللغوية، وهى قضية الفعل المنتج، والفعل الخلقى، وما يتصل بهما من أشكال العقلانية. إن الطريق للتغلب على المثالية الهرمانيوطيقية لا يعنى استكمال تفسير نقل المعنى النظرى التوصيلى بتفسير للإنتاج المادى استنادًا إلى نظم نظرية، كما تعتزم 'نسخة' هابرماس للمادية التاريخية أن تفعل. ولكن لابد من التصدى للمشكلة فى مصدرها النظرى ألا وهو **فصل المعنى والمذهب المادى الكامنين فى التمييز بين الفعل المنتج والفعل الخلقى.**

ويوجد أسلوب آخر لصوغ هذه الفكرة وهو القول بأن أفضل تصحيح للمظهر المثالى للهرمانيوطيقا (أى الذى لا يستند إلى أساس مادى كاف) يأتى من داخلها. ومن الخطوات الحاسمة التى يمكن أن تُتخذ فى هذا الاتجاه أن ننظر جادين فى القول بأن التلاقى البشرى مع الواقع المادى، الذى يمارس أشد الضغوط على المرء، ويمثل أشد ضروب الإلحاح والقسوة فى العمل، عادة ما يتسم بمعالم الحال الهرمانيوطيقية. فإذا قبلنا هذه الفكرة جادين كان معنى ذلك أن نُدِيمَ النظر فى العمل باعتباره موقع مشكلات هرمانيوطيقية وهى، كما وصفها ريكور ذات يوم مشكلات "حول معان

خفية" (ريكور ١٩٩١ : ٣٨). ويمكن للمتأمل الهرمانيوطيقى فى العمل أن يسعى لكشف بعض هذه المعانى الخفية، ومن أمثلتها ما يلى: مؤشرات المعلومات الشخصية عن العاملين والتى تعبر عن حالات معينة فى العمل ولا تستبين للغرباء؛ والقيم التى تشكل الجو الأخلاقى للمهن وللنقابات، وهى قائمة فى وعى أعضائها وتؤثر فى تصور كل منهم لنفسه؛ و'السلطة التقديرية' التى ينفرد بها كل من يتصدى لمهمة تتطلب عدم الالتزام بالقواعد المقررة لأدائها؛ والمساهمة فى أداء مهام تتطلب الخروج على المعايير الموحدة، والتصنيفات المعتمدة، ووسائل القياس الظاهرة؛ والعلاقات الاجتماعية المبنية على الثقة والتعاون مع الآخرين وهلم جرًّا.وبعبارة أخرى، تتطلب هذه الخطوة الكشف عن الجانب الخلقى أو المعنوى للعمل المنتج أو المادى. ولكن هرمانيوطيقا العمل، وفق هذا التصور، لن تصبح مجرد هرمانيوطيقا 'انتماء'؛ بل تصبح تذكيرًا واستعادة للمعنى الأخلاقى للعمل، أكثر منها وسيلة عملية نفعية، ومن شأنها كذلك الاهتمام بالمعاناة الخفية فى العمل؛ وبالتعرض لخبرة الفشل والمهانة التى لا يكاد يعبر عنها أحد؛ وبالإحساس الناشئ والسابق للألفاظ بأن المرء قد خدعته وعود أصحاب العمل الكاذبة؛ والاستياء العميق من ثقافة تقوم على الأداء الفردى والإنجاز الشخصى. وباختصار تصبح أيضًا هرمانيوطيقا 'ريبة'، منتبهة إلى التشويه المنتظم الذى يصيب التواصل، وهو الذى يؤدى إلى فساد مكان العمل فى العصر الحديث، وإلى الفهم الذاتى الأيديولوچى الذى يحيط به، ومن ثم تكون على استعداد للقيام ببحث نقدى فى تلك الأيديولوچية.

ومعنى الشكل المتخيل للهرمانيوطيقا النقدية هنا عودة الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية معًا إلى جذورهما فى الظاهراتية والأنثروبولوچيا الفلسفية، ولكن تقاليد الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية تنطلق فى الواقع من تصورات ثنائية زائفة عن الواقع البشرى، وهى تصورات ما زلنا أسرى لها على الرغم من زيفها. وهذه تصورات مهيمنة، تتغلغل فى جانب كبير من الفلسفة الحديثة، وتتجلى فيها 'تعارضات'

أو تناقضات فعلية فى العالم الحديث، وقد بلغ من هيمنتها أننا أصبحنا فى حاجة دائمة إلى تذكير أنفسنا بأن الإنسان كيان كلى أساسًا، وأن خبرتنا المعاشة لا يمكن اختزالها فى معنى أو مضمون معين. ولا يَغْفَلُ جادامر أو هابرماس آخر الأمر عن هذه المهمة، ولكن تركيزهما المشترك على التوصل إلى فهم لغوى أدى إلى عواقب مؤسفة تتجلى فى تجاهل الطرق التى نَخْبَرُ بها المعنى فى أشكال مادية غير لغوية. وهذا عيب خطير فى صياغة كل منهما لمفهومى الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية، لأن التجسيد البشرى، والضعف الناجم عنه لشكل الحياة البشرية، يجعل التعبير المادى (لا اللغوى فقط) عن المعنى أمرًا أساسيًّا من وجهتى النظر الظاهراتية والأنثروبولوچية. أما فى تقاليد النظرية النقدية، فقد بذل أكسيل هونيث جهودًا كبيرة لعلاج 'الفقر' الظاهراتى والتحيز الأنثروبولوچى فى النظرية النقدية عند هابرماس. وفى حدود ذلك، يكون قد أعاد التوفيق بين النظرية النقدية وبين المبادئ الظاهراتية والأنثروبولوچية للهرمانيوطيقا، ولكنه فعل ذلك، كما ذكرت فى بداية هذا الفصل، من دون أن يوفق بين نظريته وبين الهرمانيوطيقا الفلسفية بمعناها المفهوم[٩]. وأما فى التقاليد الهرمانيوطيقية نفسها، فقد برزت العودة إلى الموضوعات والأسس الظاهراتية والأنثروبولوچية. وكان ريكور قد وضع الخطوط العريضة يومًا ما لتنفيذ برنامج جسور يجمع بين الظاهراتية والأنثروبولوچيا الفلسفية، وكان عداؤه النقدى واضحًا فى تعليقه الواسع التأثير على مناظرة جادامر وهابرماس، ولكنه لم يستطع – وما استطاع أحد غيره – تنفيذ البرنامج المذكور، ويبدو لى أن التقدم الذى أحرز فى هذا المجال، مهما يكن، كان مصدره الأساسى الهرمانيوطيقا ذات التوجه النقدى داخل العلوم الإنسانية، كما حدث فى الإثنوغرافيا [علم وصف الشعوب] والأنثروبولوچيا الاجتماعية للرأسمالية والديناميات النفسية للعمل (هوسپيك [Huspek] ١٩٩١؛ سينيت [Sennet] ٢٠٠٨، دوچور [Dejours] ٢٠١٢)[١٠].

إننا فى حاجة إلى مثل هذه الجهود حتى تتخلص الهرمانيوطيقا إلى الأبد من شبح المثالية اللغوية. ولكنْ تُراها تنجح أيضًا فى التخلص من ظهور اللاعقلانية، الشبح

الذى يسكن الهرمانيوطيقا أيضًا؟ وهل تظل مخلصة للاهتمام بالتحرير، وهو الذى لن يرضى، فى إطار النظرية النقدية، إلا بسد العجز فى حساب العقلانية، أو علاج 'أمراض العقل' التى تتغلغل فى المجتمع الحديث؟ (هونيث ٢٠٠٩) إن هذه أسئلة أساسية ينبغى أن تتصدى لها الهرمانيوطيقا النقدية، غير المثالية (بمعنى اتصافها بدرجة كافية من المادية)، ولو أننى لم أتمكن من التصدى لها هنا. ولكن، فلأختتم هذا الفصل بفكرة خطرت لى تقول إن الهرمانيوطيقا التى تهدف إلى استعادة مضمون المعنى فى صورته المادية، والوساطة المادية فى الحال الهرمانيوطيقية لديها، وفق الأدلة الظاهرة، 'أوراق اعتماد' ديموقراطية سليمة، فالعقلانية الراسخة فى مفهوم الديموقراطية هى، على أية حال، ما يريد دعاة النظرية النقدية – من نوع هابرماس أو غيره – أن يروا المزيد منه. إذ إن كل إنسان يهمه التعبير الحر عن ذكائه العملى والاعتراف الصحيح به، وهو ما ينبغى أن نذكر دائمًا أنه مزيج من التقنية والحكمة العملية، ومن ثَمَّ فكل إنسان يهتم أيضًا بالسياقات المادية التى يمارس فيها هذا الذكاء. وكما قال هابرماس ذات يوم بسخرية جافة: "ليست الهرمانيوطيقا حكرًا على النبلاء وغير التقليديين" (هابرماس ١٩٨٣: ٢٦٩) إنها لجميع الحيوانات العاقلة بتنوعها المادى المختلط.

## الهوامش

(١) حظيت مناظرة جادامر/ هابرماس/ أپل بتعليقات مسهبة من منظورات الهرمانيوطيقا والنظرية النقدية وغيرهما. ويمكن إدراك ذلك من البيليوغرافيا فى هولب (Holub) ١٩٩١ وهاو (How) ١٩٩٥.

(٢) يتوسع مايكل ماردر فى استكشاف الإمكانيات المتاحة وفق هذه الاتجاهات فى مقاله فى هذا الكتاب.

(٣) شاعت اليوم شكوى هابرماس من خيانة جادامر للتركة العقلانية للمثالية الألمانية. انظر مثلا پيپين (Pippin) ٢٠٠٢ وجيزدال ٢٠٠٩.

(٤) هذا ما يقوله هابرماس "السياق الموضوعى الذى يمكن من خلاله وحده فهم النظم الاجتماعية تشترك فى تشكيله اللغة والعمل والهيمنة" (هابرماس ١٩٨٨: ١٧٤) وهابرماس هو الذى يكتب هذه الجملة بالفنط الأسود حتى يبين الأهمية الكبرى التى يوليها لهذه المسألة فى مراجعته لكتاب الحقيقة والمنهج بصفة عامة.

(٥) كما قال هابرماس بعد ثلاثين عامًا "تنتمى أمثال هذه الحجج إلى الماضى دون لبس أو غموض" (مقتطف فى هونيث ٢٠٠٩: ٢٠).

(٦) "المذهب التأسيسى فى حقبة التنوير" عبارة تقوم على مفارقة متعمدة وضعها إرنست جيلنر ( Ernest Gellner) للاعتراف بالأساس الدوجماطيقى – فى آخر الأمر – لمعارضته للدوجماطيقية، وتقديم نظير مفيد لجميع أنواع الهرمانيوطيقا. انظر سميث ١٩٩٧.

(٧) كان جادامر يؤكد أحيانًا المركزية الأنثروپولوچية المشتركة للعمل (إلى جانب اللغة) (مثلا: جادامر ١٩٨١: ٧٥) فهو يشير إلى 'تقاليد' استعمال الأدوات وفنون الحرف (جادامر ١٩٧٦: ٩٩) كما قدم نقدًا لاذعًا لتقسيم العمل فى المجتمعات الحديثة (مثلا جادامر ١٩٩٨). ولكن هذه ملاحظات عارضة، وأهم من ذلك تناقضها مع المعالم الأخرى للهرمانيوطيقا، على نحو ما أشرح فى الفقرات اللاحقة. للاطلاع على تحليل موسع انظر سميث ٢٠١١.

(٨) يقول هابرماس: "دراسة البحث المهم الذى أجرته هـ. أرنت [حال الإنسان] وكتاب جادامر الحقيقة والمنهج... لفتت نظرى إلى الأهمية الجوهرية للتمييز الأرسطى بين التقنية (techne) والفعل الخلقى (praxis)" (هابرماس ١٩٧٤: ٢٨٦، الهامش ٤).

(٩) تتضح أهمية الأنثروبولوچيا الفلسفية عند هونيث من أوائل كتاباته (مثلا هونيث ويواس [Joas] ١٩٨٨). وتظهر فى بعض أعماله الأخيرة العلاقة الباطنة بين إعادة صوغه للنظرية النقدية والظاهراتية من زاوية 'التعرف النظرى'، كما يظهر أيضًا موقفه الذى يتسم بازدواجية معينة تجاه هرمنيوطيقا جادامر، وخصوصًا تفسيره للتشيؤ، على سبيل المثال (هونيث ٢٠٠٣، ٢٠٠٨).

(١٠) ينبغى أن أذكر أن جورج ماركوس (Gyorgy Markus) كان قد أقام حجة فلسفية دامغة على ضرورة تجاوز النماذج النقدية التى قدمها جادامر وهابرماس، بسبب ما يعيبهما من تشويه يتمثل فى الفصل بين الفعل المنتج (poiesis) والفعل الخلقى (praxis)، وذلك منذ فترة طويلة (ماركوس ١٩٨٢). ومن المؤسف أن ماركوس ترك لنا مهمة وضع نموذج أفضل.

# ببليوغرافيا

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
Bernstein, Jay (1995), *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, London, Routledge.
Bleicher, Josef ed. (1980), *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge & Kegan Paul.
Caputo, John D. (1987), *Radical Hermeneutics: Repetition. Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington, Indiana University Press.
Cooke, Maeve (2006), *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge MA, MIT Press.
Dejours, Christophe (2012), 'From the Psychopathology to the Psychodynamics of Work', in Nicholas H. Smith and Jean-Philippe Deranty eds, *New Philosophies of Labour*, Boston, Brill, pp. 209–50.
Gadamer, Hans-Georg (1976), *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge, Berkeley, University of California Press.
——(1981), 'What is Practice? The Conditions of Social Reason,' in Gadamer, *Reason in the Age of Science*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge MA, MIT Press.
——(1990) 'Reply to My Critics', in D. Ormiston and A. Schrift eds, *The Hermeneutic Tradition*, Albany NY, SUNY Press, pp. 273–97.
——(1993), *Truth and Method*, second revised edition, tr. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London, Sheed and Ward.
——(1998), 'Isolation as a Symptom of Self-Alienation', in Gadamer, *Praise of Theory*, tr. Chris Dawson, New Haven, Yale University Press.
Gjesdal, Kirstin (2009), *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press.
Forst, Rainer (2013) *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*, Cambridge, Polity.
Habermas, Jürgen (1972), *Knowledge and Human Interests*, tr. Jeremy L. Shapiro, London, Heinemann.
——(1974), *Theory and Practice*, tr. John Viertel, London, Heinemann.
——(1980), 'The Hermeneutic Claim to Universality', in J. Bleicher ed., *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge & Kegan Paul, pp. 181–211.
——(1983), 'Interpretive Social Science vs Hermeneuticism', in Norma Haan et als eds, *Social Science as Moral Inquiry*, New York, Columbia University Press, pp. 250–69.
——(1988), *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Polity.
Holub, Robert C. (1991), *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere*, London, Routledge.
Honneth, Axel (1995), *Struggle for Recognition*, tr. Joel Anderson, Cambridge, Polity.
——(2003), 'On the Destructive Power of the Third: Gadamer's and Heidegger's Doctrine of Intersubjectivity', *Philosophy and Social Criticism*, 29:1, 5–21.
——(2007), *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity.
——(2008), *Reification. A New Look at an Old Idea*, Oxford, Oxford University Press.
——(2009) *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*, tr. James Ingram, New York, Columbia University Press.
Honneth, Axel and Joas, Hans (1988), *Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.

How, Alan (1995), *The Habermas–Gadamer Debate and the Nature of the Social*, Ipswich, Avebury.

Hoy, David Couzens (1978), *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics*, Berkeley, University of California Press.

Huspek, Michael (1991), 'Taking Aim on Habermas's Critical Theory: On the Road toward a Critical Hermeneutics', *Communication Monographs*, 58, 225–33.

Markus, Gyorgy (1986), 'Beyond the Dichotomy: Praxis and Poiesis', *Thesis Eleven*, 15, 30–47.

Mueller-Vollmer, Kurt ed. (1986), *The Hermeneutics Reader*, Oxford, Blackwell.

Ormiston, Dayle L. and Schrift, Alan D. eds (1990), *The Hermeneutic Tradition*, Albany NY: SUNY Press.

Pippin, Robert (2002), 'Gadamer's Hegel', in J. Malpas et al. eds, *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge MA, MIT Press, pp. 217–38.

Ricoeur, Paul (1991) *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, tr. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston, Northwestern University Press.

Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.

Sennett, Richard (2008), *The Craftsman*, New Haven and London, Yale University Press.

Smith, Nicholas H. (1997), *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*, London, Routledge.

——(2011), 'Language, Work and Hermeneutics', in Andrzej Wiercinski ed., *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, *International Studies in Hermeneutics and Phenomenology* Vol. 2, Berlin, LIT Verlag, pp. 201–20.

Thompson, John B. (1981), *Critical Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vattimo, Gianni (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-Modern Culture*, tr. Jon R Snyder, Cambridge, Polity.

Vattimo, Gianni, and Zabala, Santiago (2011), *Hermeneutic Communism: from Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press

Walzer, Michael (1987), *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Warnke, Georgia (1987) *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Stanford, Stanford University Press.

——(2002) 'Social Identity as Interpretation', in J. Malpas et al. eds, *Gadamer's Century*, Cambridge MA, MIT Press, pp. 307–28.

## لمن يريد الاستزادة

Gadamer, Hans-Georg (1976), *Philosophical Hermeneutics*, tr. David E. Linge, Berkeley, University of California Press.

Habermas, Jürgen (1988), *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Polity.

Honneth, Axel (2007), *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity.

Ormiston, Dayle L. and Schrift, Alan D. eds (1990), *The Hermeneutic Tradition*, Albany NY: SUNY Press.

Ricoeur, Paul (1991) *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, tr. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston, Northwestern University Press.

Smith, Nicholas H. (1997), *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*, London, Routledge.

# الفصل الثامن والأربعون

# الهرمانيوطيقا والبراجماطية

إندريه بيجبى Endre Begby

قد يبدو الجمع بين الهرمانيوطيقا والبراجماطية شديد الغرابة للوهلة الأولى، فهما تختلفان كأقصى ما تختلف تقاليد مذهبين فلسفيين. والتصوير الكاريكاتورى البسيط يقدم لنا الهرمانيوطيقا بملامح وقورة رزينة، إذ ترتبط تاريخيًّا باللاهوت، وتركز على المبحث العلمى ذى السمات الفكرية العميقة، الخاص بتفسير النصوص والتفاسير الدينية. وعلى الجانب الآخر تظهر البراجماطية فى صورة زئبقية، ثائرة على التقاليد، موجهة إلى حد كبير نحو العلوم، وطامحة إلى رسم صورة طبيعية إلى أقصى حد للإنسان وقدراته. ومع ذلك فقد تلاقت الهرمانيوطيقا بالبراجماطية عدة مرات فى تاريخ الفلسفة فى القرن العشرين. وربما لم نوفق قط فى السعى إلى احتمال اندماجهما، أى طلبًا للتلاقى آخر الأمر بين التيارين، ولكن التفاعل بين هاتين المدرستين من المدارس الفكرية كان يأتى دائمًا بنتائج باهرة وطريفة.

ويقدم القسم الأول من هذا الفصل رصدًا لبعض المبادئ المميزة للبراجماطية المبكرة (أو "الكلاسيكية"). ونتحول فى القسم الثانى إلى إعادة رسم الصورة النظرية للمشكلة الهرمانيوطيقية، وهى المحاولة الطموح من جانب هايديجر (هايديجر ١٩٢٧)، انطلاقًا من قضية نشأت داخل اللاهوت وفقه اللغة وانتهاءً بمحاولة لإدراك البعد الأساسى للتوجه البشرى نحو العالم. فعلى نحو ما ذكر كثير من

الباحثين، كان من نتائج عمل هايديجر أن برز عدد من الموضوعات المميزة للبراجماطية فى إطار الهرمانيوطيقا. وننظر فى القسم الثالث إلى الأطروحة البراجماطية الجديدة التى قدمها ريتشارد رورتى فى كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (١٩٧٩). وهنا يتحول رورتى تحولا صريحًا إلى الهرمانيوطيقا، ابتغاء وضع الخطوط العريضة للتصور الذاتى للفلسفة، بعد أن وصلت التقاليد التى اتبعت ديكارت وكانط إلى آخر الشوط. وأخيرًا ينظر القسم الرابع فى الانتقادات التى وُجِّهَتْ إلى أفكار رورتى من معسكرى الهرمانيوطيقا والبراجماطية. وهذه الانتقادات لا تقتصر على تبيان الصعوبات التى تكتنف وضع فلسفة بناءة عند نقطة التلاقى بين الهرمانيوطيقا والبراجماطية ولكنها تلقى الضوء أيضًا على بعض التعقيدات والتوترات داخل تقاليد كل من هاتين المدرستين الفكريتين.

## ١- البراجماطية

تعتبر البراجماطية، فى الأصل والجوهر، نتاجًا أمريكيًّا متميزًا. ومن المألوف اختيار الثلاثى تشارلز ساندرز پيرس (Peirce) (١٨٣٩-١٩١٤) ووليم چيمز (١٨٤٢-١٩١٠) وچون ديوى (Dewey) (١٨٥٩-١٩٥٢) باعتبارهم أوائل شراحها وأوسعهم نفوذًا. وعلى الرغم من اختلافهم فى الطباع الفكرية والتركيز الفلسفى، فإن عمل كل منهم يتداخل فى عمل الآخر تداخلا كبيرًا وطريفًا وهو ما يسمح لنا بأن نقول، ولو بصورة تقريبية معقولة، إن عملهم يمثل مدار البراجماطية باعتبارها توجهًا فلسفيًّا.

ترجع البراجماطية، بصفتها مصطلحًا مسكوكًا و'صيحة لجمع الأنصار' إلى ما يشار إليه أحيانًا بتعبير "شعار پيرس"، وهو مفهوم منهجى للتأمل الفلسفى الذى ينصحنا بتحليل مفاهيمنا والتزاماتنا الفلسفية من حيث "توجهاتها العملية" (پيرس ١٨٧٨ : ١٣٢). ومن ثم فقد كانت البراجماطية، منذ بداياتها الأولى، تسترشد بالفكرة

التى تقول إن على الفلسفة أن تركز على حال الإنسان، إذ كتب پيرس يقول "إن الفلسفة علم قائم على أساس الخبرة اليومية"، وهكذا "ينبغى ألا نبدأ بالحديث عن الأفكار الخالصة" بل بالحديث "مع الناس ومحادثتهم" (پيرس، د. ت. ص ١١٢).

كان البراجماطيون الأوائل يدركون الطاقة التقدمية الهائلة للبحث العلمى، ويسوقون الحجة على ضرورة اعتبار الفلسفة – أو الفلسفة الجيدة على أية حال – امتدادًا جوهريًّا للعلم. وهكذا ينضم الشعار البراجماطى إلى التصور العلمى للفلسفة فيقدمان موقفًا صُلْبًا مناهضًا للميتافيزيقا: فكان چيمز يقول إن البراجماطية حركة تصحيح لاتجاه الفلسفة إلى لاشتباك فى منازعات ميتافيزيقية لا تنتهى، فإذا لم تستطع إثبات أن تسويتها يمكن أن تعود ببعض الفائدة على شئوننا العملية، فينبغى تنحية المسائل الفلسفية وحسب، بدلا من تكريمها بالتبجيل وبالتوافر على درسها.

ولكن محاولة البراجماطيين إدخال الفلسفة فى إطار البحث العلمى بصفة عامة لم تجر فى يوم من الأيام بروح اختزالية. فلم تكن تلك الروح مناقضة وحسب للمذهب الإنسانى العميق الجذور للمشروع البراجماطى، بل كان يمكن أن تتعارض مع روح تأسيس الشعار البراجماطى نفسه: إذ كانت الغاية من توسيع مجال البحث العلمى غاية عملية وهى تحسين أحوال الإنسان. وعلى العكس من ذلك، فإن الاختزالية يدفعها برنامج ميتافيزيقى من النوع الذى ينبذه البراجماطيون، ألا وهو أن تثبت أن أنطولوچيا العلم (أو أى فرع مفضل من فروع العلم) تستطيع أن تفسر كل ما فى الوجود.

وهكذا يتميز البراجماطيون من ناحية معينة بقبول البحث العلمى بأوسع معانيه، ويهتمون اهتمامًا خاصًّا بالمباحث العلمية الوليدة مثل البيولوچيا وعلم النفس، ولكنهم كانوا يهتمون اهتمامًا صريحًا بالتوفيق بين "الولاء العلمى للحقائق" وبين "الثقة القديمة فى القيم الإنسانية" (چيمز ١٩٠٧: ٤٩٥). وفى هذا السياق كانوا

يستمدون إلهامهم من بعض الجهود السابقة: مثل **مقال عن الفهم الإنساني** لديفيد هيوم (١٧٣٩-١٧٤٠)، وكتاب **دراسة للفلسفة الوضعية** لأوجست كونت (١٨٣٢-١٨٤٠) وكتاب **منهج في المنطق** لجون ستيوارت مِلْ (Mill) (١٨٤٣).

ويمكننا أن نرى بوضوح مكانة الصدارة التي أوليت للمسائل العملية في الفلسفة والعلم، إذ اطلعنا على نظرية المعرفة البراجماطية التي يمكن وصفها قبل كل شيء بأنها تؤمن **بإمكان الخطأ** ولكنها مضادة **لمذهب ديكارت** (هوكواي [Hookway] ٢٠١٣). أما الصفة الأولى فتعني أنها تقول إن أية عقيدة نعتقدها لا يمكن أن تكون محصنة ضد الوقوع في الخطأ، وخصوصًا أن التأمل مهما يبلغ قدره لا يمكن أن يضمن لنا عصمة عقيدة ما من الخطأ. وأما مناهضة الديكارتية فتشير إلى أن ديكارت يستنتج من كون الإنسان غير معصوم من الخطأ رأيا غير مشروع يدعو إلى مذهب الشك الجذري. فمن ناحية معينة، يفترض مذهب الشك الديكارتي قوة الذات المنعزلة عن بيئتها بطريقة معينة، إلى الحد الذي يمكّنها من ممارسة قدراتها العقلانية في الوقت الذي تثير الشك فيه في جميع العقائد الدنيوية. وينكر البراجماطيون أن هذه الصورة الديكارتية لصاحب المعرفة العقلاني المنعزل صورة مُقنعة. ولكن الفكرة الأقل وضوحًا هي أن مذهب الشك الديكارتي يفترض أيضًا أنه لاحَقَّ لنا في الإيمان بأية عقيدة إلا إذا استطعنا تقديم أدلة إيجابية في صالحها. ولكن البراجماطية تنصحنا بأن نعتنق عواقب إمكان الخطأ اعتناقًا أكمل، بمعنى أن البحث يجب أن ينطلق من واقع الأشياء، داخل سياق عملي تحدده المعتقدات والشواغل العملية التي أتت بنا إلى حيث نوجد. إذ يمكن لهذه المعتقدات أن تكتسب مكانة معرفية إيجابية على الرغم حتى من ترجيح خطئها، وعلى الرغم من أننا عاجزون (حاليًّا) عن تقديم أية أدلة في صالحها.

كان انتقاد البراجماطيين لديكارت مؤشرًا واضحًا على ولائهم للمذهب التجريبي. وعلى الرغم من إعجابهم بالفيلسوف هيوم، فمن المهم أن نتبين في نظرية

المعرفة عندهم تصحيحًا مهمًا للفكر التجريبي التقليدى. وهكذا كان البراجماطيون تجريبيين فى حدود إيمانهم بأن أية معرفة مزعومة لا بد أن تثبت صلابتها بالقياس إلى الخبرة، ولكنهم فى الوقت نفسه أنحوا باللائمة على هيوم (وغيره من التجريبيين) بسبب استمساكهم بتصور ضيق واختزالى للخبرة. فالتجريبيون التقليديون كانوا يرون أن المعرفة لابد من إرجاعها إلى الخبرة الحسية المباشرة، وأما البراجماطيون فكانوا يؤمنون، على عكس ذلك، بأنه لا يوجد شيء يدعى "المعطيات" الحسية. فهم يرون أن جميع أنواع الخبرة تتغلغل فيها الأفكار النظرية وتشكلها شواغلنا العملية. وكان چون ديوى، خصوصًا، يدين ما أسماه "نظرية المعرفة القائمة على المُشَاهد" [أى المعرفة بالمشاهدة] وكان يعتبرها خطيئة مشتركة بين المذهبين العقلانى والتجريبى، بل إن وصف ديوى للخبرة يدور حول فكرة "الحال" الناشئة من "التفاعل بين الكائن الحى وبيئته الطبيعية والاجتماعية" (ديوى ١٩١٧: ٤٧). وهذا المدخل القائم على **الحال** [أى على الواقع الفعلى] يجعل موضوع الخبرة دلالتها العملية قبل كل شيء، وذلك هو الذى دفع ديوى إلى تعريف البراجماطية ذاتها بأنها الرأى القائل بأن الواقع نفسه له "طابع عملى" (ديوى ١٩٠٨: ١٢٦).

وكان جَمْعُ البراجماطيين بين نظرية المعرفة التى لا تنكر إمكان الخطأ وبين تركيزهم الذى لا يتزحزح على الشواغل البشرية، يعنى مواجهتهم الحتمية لبعض الصعوبات إزاء مفهوم الحقيقة. كانوا يقفون موقفًا مُوَحَّدًا إزاء الزعم السلبى بأن بعض الأوصاف الشائعة للحقيقة – كالقول بأنها تعنى "الاتفاق" بين الاعتقاد والواقع – مشوشة وميئوس منها. ومع ذلك فإن الأوصاف الإيجابية للحقيقة التى تتيحها لنا البراجماطية يمكن أن تشى بالتناقض، فهى تدفعنا من ناحية إلى الواقعية، بفضل الاعتقاد بأن الحقيقة متعالية ومستقلة عن الشواغل البشرية، وتدفعنا من الناحية الأخرى إلى المثالية، من خلال الاعتقاد بأن الحقيقة مرتبطة بما يعتقده الإنسان. ولا شك أن هذا موقف مقلق للبراجماطيين ما دام النزاع بين الواقعية والمثالية ينتمى على وجه الدقة إلى 'البضاعة' الميتافيزيقية التى كانوا يأملون فى التخلص منها.

ولنا أن نرى أن إحدى الجمل الشهيرة التى قالها پيرس تمثل الاتجاهين معًا، إذ كتب يقول: "إن الرأى الذى كُتِبَ له أن يحظى باتفاق جميع الباحثين آخر الأمر يتعلق بما نعنيه بالحقيقة، والشيء الذى يمثله هذا الرأى حقيقى" (پيرس ١٨٧٨: ١٣٩). فهذه النظرة، على ما يبدو، تغازل المثالية من ناحية معينة، فى حدود ما تشير إلى اتفاق الباحثين، ولكنها من ناحية أخرى تحاول تخفيف وقع هذه الإشارة وتتجه إلى الواقعية بالنص على أننا لا نتحدث عما يتفق عليه الآن عدد محدد من الباحثين بل عما "كُتِبَ له" أن يحظى باتفاق جميع الباحثين. وهكذا فمن الممكن تفسير نظرة پيرس إلى الحقيقة أحيانًا بأنها تعنى ما سوف يعتقده المجتمع العلمى المثالى عند انتهاء البحث.

ومن الإنصاف أن نقول إن وصف پيرس للحقيقة لم يحظ بالرضى الكامل حتى من زملائه البراجماطيين (انظر مثلاً ميزاك [Misak] ٢٠١٣: ٣٦-٣٧). وعلى العكس من ذلك نجد أن عرض چيمز لمفهوم الحقيقة الذى نال شهرة واسعة، يقوم على القياس مع مكانة الخير فى مجال الأخلاق، إذ يقول إن الحقيقة لا تزيد عن كونها "ما يتصف بالخير فى العقيدة" (چيمز ١٩٠٧: ٥٢٠). ويبدو أن چيمز يريد أن يعنى بذلك "الحقيقة النافعة" تاركًا الباب مفتوحًا لاحتمال وجود أى شكل آخر. إذ يقول: "إن أية فكرة تحقق الازدهار لنا فى الانتقال من أى جانب من جوانب خبرتنا إلى جانب آخر، فتربط بين الأشياء ربطًا مُرْضِيًا، وتنجح فى أداء مهامها نجاحًا مؤكدًا، وتقتصد فى الجهد المبذول فى العمل، تعتبر حقيقية فى حدود ذلك وحسب، وحقيقية فى التقدم لهذا المدى، **وحقيقية من حيث نفعها**" (چيمز ١٩٠٧: ٥١٣). وأبرز ما أسهم به ديوى فى هذا المجال تقديمه لفكرة "إمكان توكيد الصحة القائم على مبررات سليمة" (مثلا ديوى ١٩٣٨) ويعنى بذلك مسألة مبررات مزاعم معرفتنا فى سياق اجتماعى. وهذه قطعًا مسألة ينبغى للبراجماطيين التركيز عليها، ولكن الخلاف لا يزال قائمًا حول خيارين: إما أنها ستحتل الموقع الذى كان يشغله مفهوم الحقيقة من قبل، وإما أنها لا تزيد عن كونها تصريحًا بالتخلى عن ذلك المفهوم تمامًا. (انظر ما يقوله ديوى ١٩٤١ بشأن هذه القضية). وعلى أية حال، فإن مسألة الحقيقة كانت مثار نزاع

حاد بين البراجماطيين الأوائل، إذ كان پيرس خصوصًا ينتقد ما كان يعتبره توجهات غير عقلانية ونسبية من جانب چيمز وديوى. وعلى نحو ما سوف نرى، تظل هذه القضية مثار خلاف إلى العصر الحاضر، بحيث تدور المعركة حول تركة البراجماطية إلى حد كبير بين مؤيدى پيرس من ناحية ومؤيدى چيمز وديوى من ناحية أخرى.

## ٢- هرمانيوطيقا هايديجر

كانت الهرمانيوطيقا فى معظم فترات تاريخها مكرسة لدراسة تفسير النصوص، وكان نموذجها نصوص الكتاب المقدس. وحتى على الرغم من محاولة الهرمانيوطيقا توسيع نطاق عملها بعد أن احتل فقه اللغة مكانة ثابتة فى شتى المباحث العلمية، فقد ظلت – فى سياق الفلسفة الألمانية بصفة عامة – لا تزيد عن دوامة صغيرة وسط التيارات الفكرية الكبرى التى انطلقت من فكر كانط وهيجيل.

ومع ذلك فقد لاحت بعض الدلالات التى تبشر بتحول جوهرى إلى حد أبعد فى المنظور، وكان من بين من شقوا الطرق الجديدة شلايرماخر الذى حمل لواء الرأى القائل بأن الهرمانيوطيقا مبحث يتناول جميع أشكال الفهم الذى يتخذ اللغة وسيطًا، لا مجرد تفسير النصوص، وديلثى الذى كان يدعو إلى الهرمانيوطيقا باعتبارها المنهج المعتمد لجميع العلوم الإنسانية بصفتها المعروفة. وقد بنى مارتن هايديجر موقفه على هذه التطورات، فأكسبها طابعًا جذريًا أكبر. وطبقًا لتطويره أصبحت "الهرمانيوطيقا" تعنى أولا وقبل كل شىء، منهجًا أو إجراءات معرفية يمكن للأفراد تطبيقها حتى يستطيعوا حل مشاكل معينة، كما كان يبدو الأمر بالنسبة لشلايرماخر وديلثى، ولكن الهرمانيوطيقا اتجهت فى أيدى هايديجر وجهة **أنطولوچية**، تهدف إلى الكشف عن البناء الأساسى لكون الحضور الإنسانى وجودًا – فى – العالم [أى كون الوجود الفردى حضورًا فى عالمه الخاص أى دنياه الخاصة].

كان كتاب هايديجر **الوجود والزمن** (١٩٢٧) بوجه خاص عملا تتردد فى أعماقه الثيمات البراجماطية، على الرغم من أنه مصوغ بمصطلح وأسلوب يوحيان بإقامة الحجة، وهو ما كان يمكن أن يبدو غير مألوف فى أعين البراجماطيين الأوائل. وكل ما نستطيعه هو أن نحدس إن كان ذلك يفيد التأثر الفعلى أو مجرد تلاق موفق فى الآراء. ومن المحتمل أن هايديجر قد اطلع، على الأقل، على البراجماطية الأمريكية من طريق صديقه إميل لاسك (Emil Lask) الذى اشتهر بدعوته المبكرة إلى البراجماطية فى العالم الأكاديمى الألمانى (انظر دريفوس ١٩٩٠: ٦، وكيزيل [Kisiel] ١٩٩٥: ٢٥-٢٨، ويواس ١٩٩٣: ١٠٥-١٠٦). وقد ظهر فى العقود الأخيرة عدد من الدراسات الرائعة التى قرأت عمل هايديجر بأسلوب يضع تفكيره فى إطار بعض الموضوعات فى الفلسفة الأمريكية بصفة عامة، وفى إطار بعض الموضوعات البراجماطية فى الفلسفة الأمريكية بصفة خاصة (مثلاً أوكرينت [Okrent] ١٩٨٨؛ دريفوس ١٩٩٠؛ بلاتنر [Blattner] ١٩٩٢؛ كارمن ٢٠٠٣؛ راذول [Wrathall] ٢٠١٠؛ هوجلاند [Haugeland] ٢٠١٣).

وظل هايديجر فى ريبة عميقة إزاء انبهار البراجماطية بالعلم، وخصوصًا الفكرة التى تقول إن العلم بيده مفتاح التقدم الاجتماعى، ومع ذلك فهو يتفق اتفاقًا عميقًا مع رأى البراجماطيين القائل بأن التوجه البشرى نحو العالم يقوم على الاشتباك والطابع العملى أولا وقبل كل شىء، وإنه ليس منعزلا ولا نظريًا إلا بصفة فرعية. ولا يعيب الموقف النظرى فى ذاته أى خطأ أو خداع، فهو موقف مهم ويتمتع بالصحة الكاملة من زاويته الخاصة. ولكن الفلسفة تضل وتفقد رؤية حال الإنسان [على حقيقتها] عندما تُرفع منزلة هذا الموقف فنتصور أنه جوهرى كما هو الحال، على سبيل المثال، فى نظرية المعرفة الديكارتية. فنظرية المعرفة الديكارتية تدعونا إلى تصور وجود ذات معرفية منفصلة بل وغير مجسدة، تواجهها مهمة بناء علاقتها بالعالم جزءًا جزءًا من

خلال العمليات الذهنية. ويتفق هايديجر مع البحث النقدى المبين أعلاه اتفاقًا كبيرًا فى الاعتقاد بأن تلك الصورة تشوه حالنا تشويهًا تامًّا. فالعالم ليس معطىً لنا باعتباره مجموعة من الحقائق أو الكيانات التى علينا أن نفحص طبيعتها وعلاقاتها المتداخلة وأن نصنفها (انظر مثلا رامبرج وجيزدال ٢٠٠٥)، بل إن أسلوب سكنانا عالمنا يتميز بما يسميه هايديجر "الفهم" (*Verstehen*) (انظر مثلا هايديجر ١٩٢٧: الفصل ٥).

واستخدام هايديجر لهذا المصطلح يعنى أنه يقصد أن يربط بحثه بالهرمانيوطيقا عند شلايرماخر وديلثى، ولكن استعمال المصطلح يشير أيضًا إلى الحد الذى ينفصل فيه عن أسلافه، فالفهم فى الهرمانيوطيقا التقليدية يتخذ على وجه الدقة صورة معرفية، أى باعتباره الجهد المتضافر للتغلب على حالة أولية من التشويش والحيرة إزاء الاهتداء إلى معنى للنص أو للظاهرة التى تواجهنا. وأما فى استعمال هايديجر للمصطلح، فإن "الفهم"، على عكس ما سبق، يعبر عن الألفة لا الغربة ويعنى طريقنا السابق للتأمل فى سُكنى العالم. ومن ثم فالأسلوب الأفضل لتصور الفهم يقول إنه ليس شيئًا نطلبه ونسعى إليه، ونغرسه ونرعاه، ونصبح بفضله أحسن حالا أو أسوأ حالا، على نحو ما تقول به الهرمانيوطيقا التقليدية. بل إنه الجانب الأساسى والمميز لوجودنا – فى – العالم، وهذا الشكل من الألفة هو الذى يتيح بدوره إمكانية أساليب المعرفة التجريبية والموضوعية والمنفصلة والتى تتميز بها العلوم وغيرها من صور البحث المنهجى. وهذا التركيز على التوجه العملى وترجيحه على منظور المراقب المنفصل يجعل النظرة الأنطولوچية فى هرمانيوطيقا هايديجر تكشف عن صلة واضحة ببعض ثيمات البراجماطية.

ولكن الموقف المناهض للديكارتية ليس الجانب الوحيد الذى يبين حالات التداخل الطريفة مع البراجماطية، إذ يشترك هايديجر مع البراجماطيين فى القول بأن البحث – حتى فى أشكاله الدقيقة الراقية فى العلوم الطبيعية – لابد أن يبدأ من وسط

الأشياء، أى بأعمالنا المعتادة وأغراضنا اليومية. أضف إلى ذلك أن البحث لا يمكن أن يجابه الحقائق والأشياء منفردة، بل يعمل دائمًا داخل بناءٍ ما من أبنية الدلالة، أى "داخل كيان كلى مترابط" (*Bewandtnisganzheit*) (انظر مثلا هايديجر ١٩٢٧: الفصلان ١٥ و١٨). وربما يكون أفضل تبيان لهذا الخيط البراجماطى فى تفكير هايديجر يتخذ شكل فكرته المشهورة عما هو "**فى متناول اليد**" (*Zuhandenheit*) (هايديجر ١٩٢٧: الفصلان ١٥-١٦). وكون الشيء فى **متناول اليد** من خصائص الأشياء التى نشتبك معها بصورة مباشرة ومن دون تفكير ابتغاء تنفيذ مهامنا اليومية. ويقدم هايديجر تشبيها بالأدوات لإيضاح هذه الخصيصة، فطريقة تعاملنا مع المطرقة لا تقوم على اعتبارها شيئًا خامدًا. ولكننا نستخدمها ولا نكاد نعى أنها شيء أكثر من وعينا بأطراف جسدنا. ولا نتنبه بصراحة إلى صفتها المذكورة إلا حين تنكر أو تفشل فى أداء وظيفتها. وخصيصة كون الشيء فى متناول اليد مضادة لخصيصة **الحضور أمام اليد** (*Vorhandenheit*) حيث يقابل المرء الأشياء باعتبارها أشياء تتطلب الملاحظة أو البحث أو باعتبار ذلك سمتها الأولى، على نحو ما يحدث فى العلم. وربما يكون ديوى أقرب البراجماطيين الأوائل فى الروح إلى برنامج هايديجر الهرمانيوطيقى فى **الوجود والزمن** بسبب تأكيد ديوى الصريح على التمييز بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، وبسبب تأكيده أن الحقيقة نفسها ذات "طابع عملى".

## ٣- رورتى وبزوغ البراجماطية من جديد

كان تأثير البراجماطية فى الفلسفة الأمريكية قد بدأ يخبو فى الثلاثينيات، فى الوقت الذى برزت فيه الوضعية المنطقية، وهو ما ساعد عليه تدفق الباحثين المهاجرين مثل رودولف كارنارپ، وهانز رايخينباخ، وكارل جوستاف هيمپيل. وكانت الوضعية المنطقية تماثل البراجماطية فى انتشارها وطموحها، وكانت تلتزم مثلها بتصور طبيعى وعلمى للفلسفة. ولكنها كانت مدفوعة ببرنامج منهجى أشد صرامة، ولم يكن لديها

صبر على ما تقول بها البراجماطية من التعدد ومناهضة الاختزالية. وعلى الرغم من أننا نستطيع الآن – حين نسترجع الماضى – أن نتعرف على بعض الشيات المميزة للبراجماطية فى أعمال كثير من كبار فلاسفة التحليل الأمريكيين، فى تلك الآونة، مثل و. ف. أ. كواين (Quine) وويلفريد سيلارز (Sellars)، ونلسون جودمان، فلا شك أن البراجماطية كانت مهمشة فعليًا فى العقود التى سبقت الحرب العالمية الثانية وتلتها.

وإذا كان لنا أن ننسب الفضل فى عودة الاهتمام بالبراجماطية إلى شخص بعينه، فلنا أن نقول إنه ريتشارد رورتى. فعلى الرغم من انغماسه فى الفلسفة التحليلية المعاصرة، فإنه كان ساخطًا سخطًا عميقًا على الاتجاه الذى سارت فيه، وتحول إلى البراجماطية لتشكيل بحثه النقدى. والواقع أن جانبًا كبيرًا من كتابه **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (١٩٧٩)، على الرغم من كونه مثار خلاف شديد، يتبع المسارات المألوفة نسبيًّا للبراجماطية. وأما ما كان يمكن أن يبدو عجيبًا – وبالتأكيد فى عيون معاصريه – فهو أن رورتى تحول، بصراحة أيضًا وعن وعى كامل، إلى الهرمانيوطيقا لتشكيل الجوانب النقدية والجوانب البناءة أيضًا فى عمله.

وإذا كان هايديجر قد أعان رورتى بالقطع على التحول إلى الهرمانيوطيقا (انظر مثلا رورتى ١٩٧٦) فإن عمل هانز-جورج جادامر، تلميذ هايديجر هو الذى قدم الهيكل الذى أقيم عليه الجزء الأخير، وربما كان أهم الأجزاء، فى كتاب **الفلسفة ومرآة الطبيعة**. وإذا كان كتاب جادامر العظيم **الحقيقة والمنهج** (١٩٦٠) مستوحى بعمق من عمل هايديجر فى الهرمانيوطيقا، فإنه لا يتسم بالحماس الثورى الواعى الذى يميز عمل هايديجر، فالواقع أن عمل جادامر يمثل تأملا دقيقًا وعميقًا حول طلب المعرفة فى العلوم الإنسانية. ومن بين أفكارِه الأساسيةِ الأهميةُ المعرفيةُ الإيجابيةُ للتحيز (*Vorurteile*) والدورُ الذى تلعبه التقاليدُ ولا غنى عنه فى نقل الحقيقة والمعرفة. وللمرء أن يتساءل عما كان يمكن لعمل مبنى على مثل هذه المبادئ أن يمثل جاذبية لفيلسوف براجماطى مرتد متفرد النمط مثل ريتشارد رورتى.

لا شك أن اعتناق رورتى لأفكار جادامر مغرض وله مراميه الخاصة، ولكنه فى الوقت نفسه، يلتقط خيطًا مهمًا من عمل جادامر، فكما ذكرنا آنفًا، يقع أول اشتباك لرورتى مع جادامر فى القسم الثالث والأخير من كتابه، حيث تصبح الفلسفة نفسها موضوعًا للتأمل النقدى. وأما الهدف الشامل للكتاب فهو إلقاء الضوء النقدى على مفهوم معين لمهمة الفلسفة، وهو الذى غدا راسخًا بصورة خاصة منذ ديكارت وكانط، ووفقًا له تقف الفلسفة حكمًا على المزاعم المعرفية فى شتى الفروع البحثية، وهو دور تستطيع أن تنسبه لنفسها بفضل "فهمها الخاص لطبيعة المعرفة والعقل" (رورتى ١٩٧٩ : ٣). وابتغاء كشف القناع عن الغرور الكامن وراء هذا التصور الذاتى، فإن رورتى يهدف إلى "إضفاء الطابع التاريخى"على عدد مختار من المشكلات الفلسفية الرئيسية والمميزة، ومقصده أن يبين أنها ليست "المشاكل الأبدية" التى تود الفلسفة أن تزعم امتلاكها، وأن على حلها يتوقف نفاذ البصر إلى المبانى العميقة للواقع وللعقل الإنسانى، ولكنها – كما يقول – مشاكل تاريخية عابرة – بل أشباه مشاكل – وأنها تنشأ عندما تستعمل الفلسفة أدوات ومفردات فكرية معينة فى أوقات محددة. ولكن هذه المشاكل لن تُحَلَّ بل سوف تتخلى الفلسفة عنها وحسب عندما تصل إلى مفترق الطرق الفكرى التالى. وهنا يتضح أن رورتى كان يستلهم وصف قون (kuhn) للتقدم العلمى باعتباره يحدث عندما تقع تغيرات 'بالجملة' من نموذج نظرى إلى نموذج آخر، إذ يضع كل نموذج برنامجه الخاص للمشاكل الجديرة بالحل (قون ١٩٦٢). (وكان قون نفسه يلجأ أحيانًا إلى الهرمانيوطيقا لوصف بُعْد مهم من أبعاد شرحه (انظر مثلا قون ١٩٧٧ : ١٥). ومن ثم فإن القسمين الأولين من كتاب رورتى يطبقان هذه الإجراءات، على الترتيب، على مشكلات العقل والجسد وعلى مشكلة المعرفة. وأما القسم الثالث والأخير من الكتاب فيوجه اهتمامه إلى الفلسفة نفسها. وهنا يشغل عمل جادامر موقعًا رئيسيًا فى تفكير رورتى.

وعنوان القسم الأخير من عمل رورتى هو "من نظرية المعرفة إلى الهرمانيوطيقا". ولكن رورتى يريد أن يوضح منذ البداية أن الهرمانيوطيقا ليست مطروحة باعتبارها "الموضوع الذى سيخلف نظرية المعرفة" أى بصفتها برنامجًا بديلا على نحو ما لدراسة نظرية المعرفة. بل على العكس من ذلك، يزعم رورتى أن "الهرمانيوطيقا" باعتبارها "مصطلحًا خلافيًّا" (رورتى ١٩٧٩: ٣٥٧) وبصفة خاصة "تعبيرًا عن الأمل فى أن المكان الثقافى الذى غدا خاليًا بعد وفاة نظرية المعرفة لن يُمْلأ" (رورتى ١٩٧٩: ٣١٥).

يقول تحليل رورتى إن نظرية المعرفة التقليدية تقوم على افتراض أن جميع الإسهامات فى الخطاب - جميع مزاعم المعرفة - تقبل القياس (مستعيرًا هذا المصطلح من قون، بحيث يمكن إخضاع جميع المنازعات لمجموعة واحدة من القواعد - إجراءات اتخاذ القرار - وهذا من شأنه أن يسمح لنا، على الأقل من ناحية المبدأ بالحكم حول صحة أحد المزاعم. وطبقًا للتقاليد من ديكارت إلى كانط، فإن مهمة الفلسفة إيضاح هذه القواعد والقيام بالوصاية على إجراءات اتخاذ القرار.

ويعتقد رورتى أنه لا يمكن أن توجد مثل هذه القواعد، ومن ثَمَّ فإن التصور الذاتى للفلسفة يقوم على سراب. ويقدم رورتى رؤيته المقابلة التى تستند إلى فكرة جادامر التى تقول إن السعى للمعرفة ينبغى أن ننظر إليه باعتباره محادثة يجرى التعبير فيها عن وجهات نظر مختلفة، ومن خلالها، إن سار كل شىء على ما يرام، فلنا أن نأمل فى أن نتجاوز أوجه القصور المعرفية فى أى من المساهمات الأصلية (وهو ما كان يسميه جادامر [١٩٦٠: ٣٠٥] "صهر الآفاق معًا"). لكننا إذا قبلنا هذه الصورة فإننا سوف نتبين أيضًا أن لحظة التعالى المذكورة ليست موقع استقرار نستطيع فيه أن نزعم الحصول على المعرفة النهائية، ولكنها وحسب لحظة ابتداء للمزيد من المحادثة. أضف إلى هذا أن هذه الصورة الحوارية لطلب المعرفة لا تتيح لنا سبيلا لاستخلاص نقاط

الاتفاق والاختلاف "الحقيقية" من بين ما يتصل بكيفية تسوية الخلافات، فهاتان القضيتان ذواتا صلات متداخلة لا تسمح بالفصل بينهما وهما معًا قيد الفحص.

ويقول رورتى إن على الفلاسفة ألا يطلبوا المعرفة (باعتبارها غاية عظمى على نحو ما تصورها نظرية المعرفة التقليدية) بل أن يسعوا لغرس ما يسميه جادامر (مثلا ١٩٦٠: ٨-١٦) (*Bildung*) (المعنى التقريبى الذى يقصده هو التعليم أو التثقيف). فالتعليم، على عكس المعرفة لا يوحى بمنتج نهائى، بل بموقف شخصى. وإذن فإن الشخص لا يصيبه اليأس لفقدان هذه اللائحة الواحدة الشاملة الخاصة باتخاذ القرارات واللازمة للتحكيم فى مزاعم المعرفة، بل إنه إذا كان يتمتع بالتعليم فسوف يُنمِّى فى نفسه الانفتاح على خبرات جديدة مثرية، ويسعى باستمرار إلى تحقيق التكامل بين المنظورات المنوعة. وهكذا فإن رورتى يتوجه إلى الهرمانيوطيقا، وينهل منها نهلا، طلبًا للمشورة الشافية، وتكييف أنفسنا مع هذا التصور للفلسفة اللاحق لنظرية المعرفة يعنى تصالحنا مع الحقيقة التى تقول إن ممارساتنا فى طلب المعرفة لا يمكنها بحال من الأحوال أن تتجاوز بصورة نهائية أوجه القصور فى حال الإنسان. وحتى لو عثرنا على "إجراءات اتخاذ قرارات" قادرة على فرض الاتفاق بين جميع الأطراف العقلانية (أو تسمح لنا بنبذ من لا يتفق معنا باعتباره غير عقلانى) فإن نموذج الفهم الحوارى عند جادامر يذكرنا بأن "أمل الاتفاق لن يضيع ما دامت المحادثة قائمة" (رورتى ١٩٧٩: ٣١٨).

ولكن رورتى يقول بوضوح إن الاتفاق فى المحادثة ليس بديلا عن الحقيقة. فمثلما لا تعتبر الهرمانيوطيقا اسمًا لمبحث علمى يخلف نظرية المعرفة، فإن تركيز رورتى على الاتفاق ليس بمثابة تقديم "نظرية اتفاق الآراء" حتى تصبح بديلا لما تقدمه نظرية المعرفة التقليدية لما يسمى نظرية الاتفاق بين القول والواقع. والبراجماطية عند رورتى لا تزعم أن الحقيقة والاتفاق متصلان نظريًا، ومع ذلك فالتركيز على الاتفاق أمر

حسن، وذلك لأنه يذكرنا بأنه ما دام سعينا للمعرفة تحكمه معايير معينة – فلابد لمزاعم المعرفة أن تستند، على أية حال، إلى بعض المبررات – فإن المعايير المعنية تنتمى فى المقام الأول إلى علاقتنا بإخواننا البشر، لا إلى العلاقة بين الباحث الفرد والعالم.

ومع ذلك فمن المهم أن نذكر أن 'استيلاء' رورتى على الهرمانيوطيقا لا يخلو من المرامى النقدية. فالكثير من كبار دعاة الهرمانيوطيقا – وليس هايديجر وجادامر بأهونهم شأنًا – تتجلى فى مواقفهم اتجاهاتٌ قوية مناهضة للعلم، كما يسعون لتدعيم هذه المناهضة بالتمييز الحازم والراسخ بين مجالين من مجالات البحث: الأول هو المجال الذى يتعلق بالبشر وأحوالهم، والثانى يتعلق بسائر العالم المادى. وإذن فإن الحقائق الهرمانيوطيقية يُقْصَدُ بها إلى حد ما أن تكون حصنًا يحول دون اقتحام أساليب البحث فى العلوم الطبيعية مجال الإنسانيات.

وطبقًا لمدخل رورتى البراجماطى لا يمكن أن يكون هذا التمييز إلا تمييزًا مؤقتًا، فالهرمانيوطيقا مُدَانَةٌ بخلق ميتافيزيقا من الأحمال النظرية التى يمكن التخفف منها بلا جلبة عند مفترق الطرق التالى فى مسار العلم أو الفلسفة. ولا يبدو أن رورتى يقصد الطعن فى التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية داخل مشروع بحثنا الحالى فالتمييز حقيقى، ولكن دلالته قد لا تكون لها علاقة برصدها شقًّا أساسيًّا فى نسيج الكون. وطبقًا لرأى رورتى، فإن مزية التعليم المشار إليه عاليه تتطلب على وجه الدقة ألا نرفض احتمال كون مثل ذلك التمييز – وإن بدا لبعضنا اليوم أساسيًّا – دليلا على انقطاع فى حبل تفكيرنا الحالى.

### ٤- ردود الفعل على موقف رورتى

إن كان القصد من كتاب رورتى هو الإثارة، فقد حقق نجاحًا فوريًّا فى ذلك، إذ إن كتاب الفلسفة ومرآة الطبيعة سرعان ما حظى بانتقادات لاذعة من جميع دوائر الفلسفة تقريبًا. وكانت سوزان هاك (Haack) من أعلى النقاد صوتًا وأشدهم مثابرة،

إذ ساقت حجة تقول إن محاولة رورتي لتحويل طريق الفلسفة المعاصرة "تخفى استهزاءً من شأنه ألا يقتصر على تقويض نظرية المعرفة، ولا الفلسفة 'المذهبية' وحدها، بل البحث العلمى برمته" (هاك ١٩٩٣: ١٨٢-١٨٣).

واعتراض الباحثة 'هاك' مهم فى ذاته، ولكن أهميته تتضاعف بسبب علاقته باستيلاء رورتى على عنوان 'البراجماطية'. فهى تسخر من عمله باعتباره "براجماطية سوقية"، فهو عمل يسرق الاسم ولكنه يتخلى، بلا حياء، عن المشروع البناء الذى وهبها الحياة يومًا ما. ونسمع أصداء هذه الأفكار نفسها من نيكولاس ريشر (Rescher) (ريشر ٢٠٠٠) وأخيرًا من شريك ميزاك فى كتابها المهم **البراجماطيون الأمريكيون** (ميزاك [Misak] ٢٠١٣). ومن زاوية مهمة، لا يصبح رورتى الهدف الوحيد للهجوم. فلقد كان رورتى دائمًا صريحًا فى القول بأن البراجماطية عنده هى براجماطية چيمز وديوى، وليست براجماطية پيرس (انظر مثلا رورتى ١٩٩٣). والذى يوحد هؤلاء النقاد، على وجه الدقة، هو إعجابهم العميق بپيرس، وإحساسهم بأن تاريخ البراجماطية تاريخ تدهور منذ تلك الآونة. وفى حدود ذلك، فإن الخلاف حول البراجماطية الجديدة عند رورتى يشهد على وجود توتر داخل البراجماطية نفسها. وكما رأينا أعلاه، فإن جوهر الصدع بين پيرس والبراجماطيين اللاحقين كان يتعلق على وجه الدقة بمفهوم الحقيقة (والمفاهيم المرتبطة بها مثل الأدلة، والتبرير والموضوعية). أما ما يمكن أن يوصف بالسوقية فى موقف رورتى البراجماطى فهو تخليه الواعى عن أى أثر من آثار تركة پيرس، وخاصة تخليه عن أى وصف يعتد به لدور الحقيقة فى إرشاد الباحث.

وحتى من وجهة نظر ذلك النقد، يجد المرء إغراءً فى تصور أن غزل رورتى للهرمانيوطيقا وغيرها من مذاهب "الفلسفة الأوروبية" مجرد عرض من أعراض تغافله المتهور عن الحقيقة. ومن ثم فمن المهم أن نذكر أن بواعث قلق مماثلة قد عبر عنها الهرمانيوطيقيون المعترضون على 'استيلاء' رورتى على جادامر. وهكذا يتفق،

مثلا تشارلز جينيـون (Guignon) (١٩٨٢: ٣٦٦) وجـورجـيا وارنكـه (١٩٨٧- الفـصل ٥) وبـرايس واخترهـا وزر (Brice Wachterhauser) (١٩٩٤) عـلى أن استيلاء رورتى على الهرمانيوطيقا يُغفل الدور الرئيـسى للحقيقـة فى عمـل جـادامر. وعلى الرغم من إصرار جادامر على أنه من المحال أن تنجح أيـة إجـراءات معرفيـة فى تمكيننا من أن نتجاوز آخر الأمر طابعنا التاريخى المحدود، فإنه لا يتخلى عـن اعتقـاده الراسخ بأن الحقيقة هى التى تتـضح مـن خـلال تلـك اللقـاءات الحواريـة. ويقـول واخترهاوزر:

> لابد أن نرى أن محادثاتنا يحكمها فى آخر الأمر معيار الحقيقة حتى تنجح محاولاتنا الكثيرة فى أن تجعل من شىء يذكر فى المحادثة شيئًا يزيـد عـن مجرد النطق بسلسلة من الأصوات التى نأمل أن تؤثر فى سلوك شريكنـا فى المحادثة، لصالحنا. إن البحث الصادق عن الحقيقة هـو الـذى يميـز تمييزًا كافيًا بين البحث العقلانى وبين مجرد السفسطة.

(واخترهاوزر ١٩٩٤: ٣)

ويوحى هذا، وهو أمر طريف، بوجود منظور ثان وبالغ الاختلاف للتلاقى بـين الهرمانيوطيقا والبراجماطية، ألا وهو التلاقى حـول معارضـة إغفـال رورتـى لمفهـوم الحقيقـة، ومـن هـذا المنظـور، يكـون رورتـى، فـيما يبـدو قـد رسـم صـورة سـوقية للهرمانيوطيقا وصورة لا تقل سوقيةً عنها للبراجماطيـة، فهـى صـورة تلـتقط سـطح الألفاظ وتتخلى عن الأفكار الدقيقة تحتها. وليس هذا بالقطع أمرًا تافهًا. ولكن تحدى رورتى لا يزال قائمًا: كيف للمرء أن يقيم رابطة متينة ونافعة بين فكرة الحقيقة المذكورة وفكرة بحث يرتكز بقوة، كما هو الحال بالنسبة للبراجماطية والهرمانيوطيقا، على حـال الإنسان؟ فقد نزعم أننا لو لم نلجـأ إلى مفهـوم الحقيقـة فـسوف تتحـول تفاعلاتنـا فى

المحادثة إلى تلاعب ويصيب بحثنا الشلل، وذلك يختلف تمامًا عن التعبير بأسلوب عملى مادى عما تقدمه استعانتنا بمفهوم الحقيقة مما يتجاوز تبريرنا لموقفنا فى عيون أقراننا. ويقول رورتى إن المرء إذا قبل تمامًا مبدأ إمكان الخطأ والطابع الاجتماعى للتبرير المعرفى الذى لا يقبل الاختزال، فإن الاستناد إلى مفهوم الحقيقة لن يزيد عن كونه استجابة لبواقى دواعى الحرج الفلسفية وهى التى ينبغى التخلى عنها بلا رحمة لا إرضاء أهوائها.

# ببليوغرافيا


Blattner, W.D. (1992) "Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist)," in H.L. Dreyfus and H. Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 99–129.

Carman, T. (2003) *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dewey, J. (1908) "Does Reality Possess Practical Character?" reprinted in L.M. Hickman and T.M. Alexander (eds.), *The Essential Dewey*, Vol. 1, Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 124–33.

——(1917) "The Need for a Recovery of Philosophy," reprinted in L.M. Hickman and T.M. Alexander (eds.), *The Essential Dewey*, Vol. 1, Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 46–70.

——(1938) *Logic: The Theory of Inquiry*, New York: Henry Holt and Co.

——(1941) "Propositions, Warranted Assertibility, and Truth," in *The Journal of Philosophy* 38 (7), pp. 169–86.

Dreyfus, H.L. (1990) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Gadamer, H.G. (1960) *Truth and Method*, translated by J. Weinsheimer and D.G. Marshall, London: Continuum Publishing, 1989.

Guignon, C.B. (1982) "Saving the Differences: Gadamer and Rorty," in *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, pp. 360–67

Haack, S. (1993) *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Rpistemology*, Oxford: Blackwell.

Haugeland, J. (2013) *Dasein Disclosed: John Haugeland's Heidegger*, edited by Joseph Rouse, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Heidegger, M. (1927) *Being and Time*, translated by J. Stambaugh, Albany, NY: SUNY Press, 1996.

Hookway, C. (2013) "Pragmatism," in E. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition), Stanford, CA: CSLI Publications.

James, W. (1907) *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, reprinted in *Writings 1902–1910*, New York: Library of America, pp. 479–624.

Joas, H. (1993) *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Kisiel, T.J. (1995) *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*, Berkeley: University of California Press.

Kuhn, T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

——(1977) *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Misak, C. (2013) *The American Pragmatists*, Oxford: Oxford University Press.

Okrent, M. (1988) *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Peirce, C.S. (1878) "How to Make Our Ideas Clear," reprinted in N. Hauser and C. Kloesel (eds.), *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, Vol 1, Bloomington: Indiana University Press, 1992, pp. 124–41.

——(n.d.) "Review of Josiah Royce, *The World and the Individual*," reprinted in A.W. Burks (ed.), *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VIII, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958, pp. 100–131.

Ramberg, B. and Gjesdal, K. (2005) "Hermeneutics," in E. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition).

Rescher, N. (2000) *Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*, Albany, NY: SUNY Press.

Rorty, R. (1976) "Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey," in *The Review of Metaphysics* 30 (2), pp. 280–305.
——(1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
——(1993) "Hilary Putnam and the Relativist Menace," in *The Journal of Philosophy* 90 (9), pp. 443–61.
Wachterhauser, B.R. (1994) "Introduction: Is there Truth after Interpretation?" in B.R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Evanston, IL: Northwestern University Press, pp. 1–23.
Warnke, G. (1987) *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*, Palo Alto, CA: Stanford University Press.
Wrathall, M.A. (2010) *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

## لمن يريد الاستزادة

Bernstein, R.J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism: Hermeneutics, Praxis, and Science*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
——(2010) *The Pragmatic Turn*, Malden, MA: Polity Press.
Brandom, R.B. (2002) *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
McDowell, J. (1994) *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
Ramberg, B.T. (1989) *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell.

# الفصل التاسع والأربعون

# الهرمانيوطيقا والتحليل النفسى

فيليب كابستان Philippe Cabestan

يشتهر سيجموند فرويد [Sigmund Freud].(١٨٥٦-١٩٣٩) بأنه الأب المؤسس للتحليل النفسى، كما اعتدنا اقتران التحليل النفسى بتفكيره، ولكن علينا أن نذكر أن التحليل النفسى اليوم يواصل تاريخًا ثريًا حافلا بالأحداث، وأنه نُسِجَ منذ البداية من علاقات عاطفية مشبوبة، وصراعات وانقسامات ومصالحات بالغة الغرابة، تعتمد فى جانب منها على الشخصيات وإسهاماتها الخاصة فى بحوث التحليل النفسى. فعلى سبيل المثال ترك ألفريد أدلر (Adler)وڤيلهلم ستيكل (Steckel) عام ١٩١٢، الجمعية الدولية للتحليل النفسى، التى أنشئت عام ١٩١٠. وبعد عامين استقال ك. ج. يونج (Jung) من رئاسة هذه الجمعية. وبعد وفاة فرويد، انقسم "مجتمع" التحليل النفسى إلى مجموعات مختلفة، وشخصيات رئيسية، مثل ابنة فرويد الشهيرة آنّا (Anna) فرويد، وميلانى كلاين (Klein) وويلفريد بايون (Bion) ودونالد وينيكوط (Winnicott) ودانيال لاجاش (Lagache)، من دون أن ننسى چاك لاكان (Lacan). ولكن، حتى لو بدا ما اعتزمته "مصطنعًا" إلى حد ما، فإن هذه الدراسة لن تأخذ فى اعتبارها المناظرات الداخلية للحركة، إذ يبدو لى أن تأثير الدراسة سوف يزداد إذا اقتصرت على النظر المركز فى فكر فرويد وأسلوب تفسيره للظواهر النفسية، ومن ثم فسوف نفترض فى دراستنا أن التحليل النفسى كان عملا ينتمى لرجل واحد هو سيجموند فرويد.

ويقدم لنا فرويد بنفسه، فى مقالين ساهم بهما فى إحدى الموسوعات، تعريفًا للتحليل النفسى يقول فيه:

> التحليل النفسى اسم نطلقه على (١) إجراءات للبحث فى العمليات النفسية التى لا نكاد نستطيع التوصل إليها من غير هذا الطريق، و(٢) منهج (يستند إلى ذلك البحث) لعلاج الاضطرابات العصبية، و(٣) مجموعة من المعلومات النفسية التى نحصل عليها بأمثال هذه الطرق، والتى نجمعها تدريجيًا لتشكيل مبحث علمى جديد.

(فرويد ١٩٢٠-١٩٢٢)

وللوهلة الأولى، لا يبدو أن للتحليل النفسى صلة بالهرمانيوطيقا، إذ إن فرويد عالم وطبيب يدفعه طموح علمى وعلاجى، وأحيانًا ما يقارن عمل المحلل النفسى بعمل الكيميائى، فهو على سبيل المثال يشرح الطريقة التى بنى بها مصطلح التحليل النفسى، مستخدمًا فى البداية هذا القياس:

> أعراض المريض وظواهر مرضه، مثل جميع الأنشطة النفسية، من نوع بالغ التركيب، وعناصر هذا المُركَّب فى أعماقه دوافع ونوازع غريزية. ولكن المريض لا يعرف شيئًا عن هذه الدوافع الأولية، أو لا يعرف ما يقترب من الحد الكافى. ونحن نُعَلِّمه أن يفهم أسلوب امتزاج هذه التكوينات النفسية البالغة التعقيد... تمامًا مثلما يفصل الكيميائى المادة الأساسية، "العنصر" الكيميائى، من الملح الذى كانت تختلط به مع عناصر أخرى، حيث لم يكن من الممكن التعرف عليها. (فرويد ١٩١٨)

وإذا كنا نذكر التمييز الشهير الذى وضعه ديلثى بين العلوم الطبيعية (*Naturwissenschaften*) والعلوم الروحية (*Geisteswissenschaften*) فسوف نجد أن التحليل النفسى ينتمى بوضوح إلى العلوم الطبيعية.

ولكن هذه الشروح الأولى ينبغى ألا تخفى الغموض العميق الذى يكتنف أسلوب تفكير فرويد، والرابطة الوثيقة بين التحليل النفسى والهرمانيوطيقا. ومن الشائع القول بأن الهرمانيوطيقا نظرية تفسير النصوص، وخصوصًا تفسير نصوص الكتاب المقدس. وأما الهرمانيوطيقا الفلسفية فتختلف قليلا، إذ إنها تشير إلى نظرية المعرفة، وطبقًا لما يقوله ديلثى (١٨٣٣-١٩١١) تشير إلى الفكرة التى تقول إن استكشاف الظواهر الإنسانية لا صلة لها بالعلوم الطبيعية التى تسعى إلى شرح (*erklären*) العمليات الطبيعية من حيث العلة والمعلول. فالعكس هو الصحيح لأن الظواهر البشرية من شأن العلوم الإنسانية، فهى تسعىٰ إلى فهم (*verstehen*) السلوك البشرى (ديلثى ٢٠١٠). وإلى جانب ذلك يقول فرويد إن الفهم لا يقوم على التقمص الذى يفترض التماهى المباشر مع الآخر، لكنه لا يمكن التوصل إليه إلا بالتفسير. والواقع أن فرويد عندما يكتب إن "التحليل النفسى هو الاسم الذى نطلقه على إجراءات البحث فى العمليات النفسية التى لا نكاد نستطيع التوصل إليها من غير هذا الطريق". كما ذكرنا آنفًا، فإنه يريد أن يؤكد أن الجزء الرئيسى من هذه العمليات النفسية يوجد فى اللاوعى، وفقًا للنموذج الذى وضعه للعقل، إذ يشبهه بجبل الجليد الطافى، فإن نسبة ١٠ فى المائة منه ظاهرة للعيان، أى واعية، والباقى أى ٩٠ فى المائة منه يوجد تحت الماء، أى فى اللاوعى، ولا يمكن ملاحظته مباشرة ولا شرحه بيولوچيًّا. وبسبب طبيعته اللاواعية، لابد من اكتشاف معناه فعليًّا بطريق آخر، أى من طريق التفسير. ولا عجب إذن فى أن فرويد نفسه يقدم التحليل النفسى باعتباره "فنًّا تفسيريًّا" (فرويد ١٩٢٢).

وهكذا فإن لدينا قضيتين أو ثلاثًا تتطلب النظر فيها، وتقول الأولى لما كان التحليل النفسى، الذى يسمى أيضًا "علم النفس العميق" أو "علم النفس الخاص بالطبقات العميقة" (فرويد ١٩٢٠) مختصًّا بالمعنى اللاواعى للأحلام، والزَّلات والأخطاء، وأعراض العُصاب، وأنواع الانحراف، فلابد أن ندرس كيف يفسر هذه

الظواهر السيكلوچية. وتقول الثانية: لما كان التحليل النفسى يزعم أنه هرمانيوطيقا حال الإنسان، وكان فرويد طبيبًا ينتمى إلى الحضارة الحديثة، فينبغى أن تفحص تفسيراته مثل فحص تفسيرات الدين والإنتاج الفنى والثقافة. ولكننا، كما تقول القضية الثالثة، نجد أن المسألة الرئيسية والعسيرة تتمثل بوضوح فى تقييم نوع الهرمانيوطيقا الذى ينتمى إليه التحليل النفسى عند فرويد، وفى النظر فى حالات التضارب بين التفاسير.

## فرويد ومولد التحليل النفسى

تقتضى طبيعة موضوعنا إبداء بضع ملاحظات مبدئية عن حياة فرويد، إذ كان والده، چيكوب فرويد، (١٨١٥-١٨٩٦) يهوديًّا، وحتى لو كان قد ابتعد عن التقاليد اليهودية فقد اشتهر بدراسته للتوراة. وأما فرويد نفسه فليس متدينًا وكان يعتبر الدين وهمًا من الأوهام. وفى كتابه **مستقبل أحد الأوهام** يُرجع الدين إلى عُصاب بشرى (فرويد ١٩٢٧). ومع ذلك فهو يقول إنه يهودى ويعلن فى مستهل سيرته الذاتية ما يلى: "ولدت فى يوم ٦ مايو ١٨٥٦فى بلدة فرايبورج ، فى موراڤيا، وهى بلدة صغيرة فى تشيكوسلوڤاكيا الحالية. كان والداى يهوديين، وظللت أنا نفسى يهوديًّا" (فرويد ١٩٢٥). ومن بين ما يعنيه ذلك أنه كان عليه بطبيعة الحال أن يعانى من العداء للسامية وأن يفر من وجه الهمجية النازية مع أسرته فى عام ١٩٣٨، ولكنه كان أيضًا يعرف الكتاب المقدس وكانت الهرمانيوطيقا مألوفة له فى صورة تفسير الكتاب المقدس.

ولكن فرويد لم يبدأ العمل فى هذا الاتجاه الهرمانيوطيقى، إذ كان أولا وقبل كل شىء طبيبًا متخصصًا فى الجهاز العصبى، بعد أن حصل على بكالوريوس الطب من جامعة ڤيينا عام ١٨٨١، ثم تابع البحث العلمى فى الشلل المخى (أى الشلل الراجع إلى اضطراب الجهاز العصبى الذى يحكمه المخ) وتعذر النطق، وتشريح الجهاز

العصبى فى مستشفى ڤيينا العام. وفى ١٨٨٥ ذهب فرويد إلى باريس وقابل چان مارتن شاركو (Charcot)، عالم الأعصاب الشهير الذى كان يجرى بحوثًا فى التنويم المغناطيسى والهستيريا فى مستشفى "لا سالپيتريير". ومنذ ذلك الوقت تحول فرويد إلى ممارسة العلاج الطبى للأمراض النفسية. وبدأ مع صديقه وشريكه فى العمل چوزيف بروبار (Breuer) (١٨٤٢-١٩٢٥) فى استخدام التنويم المغناطيسى فى عمله الإكلينيكى. ولكن بداية التحليل النفسى تزامنت مع تركه التنويم المغناطيسى (ومنهج التطهير النفسى) وتطبيق قاعدة تشجيع المرضى على الكلام بحرية حول أية أفكار أو ذكريات تخطر لهم. ومن هنا نشأت القاعدة التقنية الأساسية الخاصة "بالتداعى الحر" وهى التى استمر استخدامها منذ ذلك الحين فى العمل بالتحليل النفسى. وتعنى أن على المريض أن يضع نفسه فى موقع 'المراقب الذاتى' وأن يتخلى تمامًا عن موقفه النقدى. وهكذا تُستخدم المادة التى يُلْقَى عليها الضوء بهذا الأسلوب فى الكشف عن الروابط اللاشعورية (فى اللاوعى).

وتكمن الصعوبة كلها فى الفجوة ما بين الوعى واللاوعى، وضرورة التغلب على الكبت الذى يمنع الشعور بالصراعات الدائرة فى اللاوعى، وهى التى تحتوى على الجذور العميقة لأنواع العُصاب وضروب الذُّهان أو الانحرافات، حسبما يقول فرويد. وهنا يصبح التحليل النفسى فنًّا تفسيريًّا يُمَكِّنُ المرضى، بمساعدة الطبيب من إدراك الصراعات اللاواعية التى تسيطر على حياتهم النفسية. إذ إن فرويد على اقتناع، وفقًا لمبدأ تحديد الظواهر الطبيعية فى العلم الحديث، أن جميع الأحداث النفسية تخضع للتحديد الصارم، وذلك يعنى – بعبارة أخرى – أن كل ما يحدث للمريض انطلاقًا من نقطة بداية معينة لابد أن تكون له أيضًا صلات باطنة بنقطة البداية المذكورة. وإلى جانب هذا يعتقد فرويد أن على التحليل النفسى أن يقوم بمهمة مواصلة وتعميق أول مكتشفات بروبار العظمى، وهى أن الأعراض العصبية بدائل لها دلالاتها عن أفعال

نفسية أخرى لم يقم بها المريض. ويكتب فرويد قائلا: "أصبح الأمر الآن أن تعتبر المادة الناتجة عن تداعى [الأفكار الحر] عند المرضى كأنها كانت تلمح إلى وجود معنى خفى، ثم اكتشاف هذا المعنى منها" (فرويد ١٩٢٢).

وأفضل طريقة لتقديم فكرة عن فن التفسير عند فرويد أن نسوق مثالا من حالات فرويد الشهيرة والكثيرة. ولكن يجدر بنا أن نقول أولا إن إضفاء معان معينة على أحداث تافهة مثل زلات اللسان العفوية، والحركات والأفعال العشوائية، ونسيان بعض الألفاظ (السهو المرضى (parapraxis) وهو ما لا نلحظه ونفسره فى العادة، كان يميز منهج فرويد. فعلى سبيل المثال، نجد أن كتاب **الأمراض النفسية فى الحياة اليومية** يبدأ بفصل عنوانه "نسيان أسماء الأعلام"، وفيه يدرس فرويد أسباب نسيان الاسم سينيوريلى (Signorelli). كان فرويد فى رحلة فى البوسنة والهيرسيك وأجرى أثناءها محادثة مع صديق، لكنه لم يستطع أن يذكر اسم الفنان الذى أبدع الصور الجدارية فى أورڤيتو فى إيطاليا. وبدلا من أن يقول إنه سينيوريلى، ذكر اسمى الرسامين بوتيتشيلى (Botticelli) وبولترافيو (Boltraffio). ويحاول فرويد أن يكتشف عمليات التداعى التى تربط سينيوريلى بالرسامين بوتيتشيلى وبولترافيو باعتبارهما بديلين عنه [فى اللاوعى]. وفهم هذا النسيان اللاإرادى يفترض المعرفة بعدة أحداث تنتمى إلى حياة فرويد ويشير إليها بنفسه أثناء تحليله. وأحد هذه العناصر المهمة اسم قرية فى شمال إيطاليا وهو ترافوى (Trafoi) حيث تلقىَّ نبأ انتحار أحد مرضاه، الذى كان يعانى من مشكلات جنسية. ويقول فرويد بوجود صلة واضحة بين اسم (بولترافيو) و(ترافوى)، وتغيير صورة (ترافوى) يفسره الكبت، وبعبارة أخرى كبت صلته بثيمة الموت والحياة الجنسية، وهو الذى حدث أثناء محادثة فرويد مع صديقه خلال الرحلة عبر البوسنة والهيرسيك.

والعنصر المهم الثانى فى تحليل فرويد هو استخراج كلمة إيطالية هى سينيور (*Signor*) من اسم الرسام المنسى سينيوريلى (Signorelli). فإن كلمة (Herr) [أى

السيد] هى النظير الألمانى لكلمة سينيور الإيطالية، وهى ترتبط بالمقطع الأول لكلمة هيرسيك، أى باسم البوسنة والهيرسيك وإلى تيار أفكار يتعلق بالحياة الجنسية وعادة الأتراك فى البوسنة. ولن نستطيع هنا إيراد جميع العناصر التى بُنى عليها تفسير فرويد، ولكن هذه العناصر القليلة تكفى لإيضاح طريق فرويد فى اكتشاف عمليات التداعى، إذ يقول فرويد إن اسم سينيوريلى قد انقسم إلى جزئين، أحدهما وهو المقطع الأخير (elli) عاد إلى الظهور من دون تغيير فى اسم أحد البديلين وهو بوتيتشيلى (Botticelli) وأما الآخر وهو (سينيور) فقداكتسب من خلال ترجمته (إلى هير أى السيد) علاقات كثيرة ومتنوعة باسم البلد (البوسنة والهيرسيك) الذى يختفى فى الثيمة المكبوتة (للموت والجنس) ولكنه فُقد عند إعادة تقديمه. والبديل عنه وهو بوتيتشيلى قد تشكل بأسلوب يوحى بحدوث 'إزاحة' من خلال عملية التداعى نفسها – لاسم البوسنة والهيرسيك – بغض النظر عن المعنى والتحديد الصوتى. وقد لا يقتنع المرء بمثل هذا الشرح ولكن الغاية هى أن نفهم أن الأسماء تعامل فى هذه العملية "مثل الصور المكتوبة فى جملة (لغز)" (فرويد ١٩٠١). وبصفة عامة يقول فرويد إن الدافع على النسيان هو الكبت وإن البدائل تعتبر أعراضًا أو تشكيلات تعويضية، أو تجليات لأفكار ونوازع غير شعورية [من اللاوعى] فى مقابل الكبت. ومن ثم فإن الكشف عن هذه الأفكار والنوازع اللاواعية هومهمة فن التفسير.

## كيف تفسر الأحلام

يعتبر كتاب تفسير الأحلام (*Die Traumdeutung*) المنشور عام ١٩٠٠ أشهر كتاب قطعًا فى تاريخ التحليل النفسى، وإن استغرق بيع أول ٦٠٠ نسخة سنوات كثيرة. ويرى فرويد أن هذا الكتاب أساسى فى حدود (وهذه الجملة مشهورة) كون "تفسير الأحلام" 'الطريق الملكى' (*via regia*) لتفسير اللاوعى" (فرويد ١٩١٠). وبعبارة أخرى يقول إن لتفسير الأحلام مزية الوصول إلى مناطق فى العقل من المحال

أن يصل إليها الفكر الواعى. ومن وجهة النظر المذكورة يضيف فرويد قائلا: "لو سئلت كيف يمكن للمرء أن يصبح محللا نفسيًا لأجبت من خلال دراسة أحلامه الخاصة". ويعرب فرويد عن الأسف لأن معارضى نظرية التحليل النفسى يتغاضون عن تفسير الأحلام، معترضين عليه اعتراضات بالغة السطحية، عندما لا يستوعبون الأحلام بانتفاضات غير منتظمة مثل مرضى الاضطراب العصبى. ولكن فرويد يدافع عن مشاركة تحيز القدماء والعامة ولا يقول إلا أنه يقتفى "آثار أقدام مفسرى الأحلام القدماء" (فرويد ١٩١٥-١٩١٧). إذ إن الحلم، فى نظر القدماء ثم فى نظر فرويد، له معنى خفى، وتفسير الحلم - مثل تفسير السهو أو الزلل العفوى - يعنى العثور على معناه الخفى.

وعلينا إذن أن نميز عندما نحلم بين المضمون الواضح للحلم ومضمونه الكامن، فالأول هو الحلم نفسه حسبما يتذكره المرء، وأما الأخير فليس سوى المعنى الخفى. والكشف عنه ممكن من خلال تحليل الحلم، وهو الذى يبدأ بالبحث عن الأفكار المفاجئة التى تنشأ من خلال تداعى المعانى الحر، من كل عنصر على حدة من عناصر الحلم. ومن خلال هذه المادة يمكن اكتشاف أفكار الحلم الكامنة، ويظهر المعنى الحقيقى للحلم باعتباره تحقيق رغبة لم تتحقق. وها هى ذى أطروحة فرويد الرئيسية حول الأحلام: "الحلم الواضح الذى نذكره بعد أن نصحو يمكن أن نصفه بأنه تلبية مُقَنَّعَةٌ لرغبات مكبوتة" (فرويد ١٩١٠). ما هذه الرغبات المكبوتة؟ إنها فى جوهرها جميع الرغبات المرتبطة بالحياة الجنسية للحالم، مثل الصادية (Sadism) [لذة تعذيب الآخرين]، والماسوكية (masochism) [لذة الألم]، والاستعراضية (exhibitionism) [لذة إظهار خصيصة معينة] واستراق النظر (voyeurism) [لذة التطلع خفية إلى ما يرتبط بالجنس] ولكن أولاها جميعًا الرغبات المرتبطة بما يسمى عقدة أوديب ( Oedipus complex)، أى الرغبة فى الحلول محل الوالد (أو الوالدة) والامتلاك الجنسى لأحد

الوالدين من الجنس الآخر. ويسمى فرويد عمل الأحلام بالعمليات التى "أحدثت تشويه أفكار الحلم غير الواعية وأتت بها إلى المضمون الواضح للحلم". ومن بين هذه العمليات النفسية عملية التكثيف (condensation) (بمعنى أن شيئًا واحدًا فى الحلم قد يرمز لمجموعة مكثفة من التداعيات والأفكار) والإزاحة (displacement) (حيث تنفصل الدلالة العاطفية لشىء فى الحلم عن مصدرها أو مضمونها الحقيقى وترتبط بشىء مختلف تمامًا لا يثير اشتباه الرقيب (censor)) وهذه هى الرغبات المكبوتة التى تشيع ملاحظتها. ولكن الظاهرة الأشهر هى الرمزية: بمعنى أن اللاوعى ينتفع باستخدام الرمزية، خصوصًا فى تقديم العقد [المُرَكَّبات] الجنسية. فالأشياء المستطيلة مثل الخيار أو العصى يمكن أن ترمز للقضيب؛ وركوب الخيل، بسبب القياس مع السلوك الجنسى، قد يعبر عن الجماع؛ وكل فعل يفصل جزءًا عن كيان كلى، مثل خلع الأسنان، يمكن أن يشير إلى الإخصاء، وهلم جرًّا.

ولكن فرويد نفسه يحذرنا مما يسميه "الخطر الضار" المتمثل فى المبالغة فى معنى الرمز وعدم التقدير الكافى لأهمية تقنية التداعى الحر بالنسبة لعناصر الحلم. ويقدم فرويد لنا فى كتابه **مقدمة للتحليل النفسى** هذا المثال البالغ البساطة الذى يتيح لنا تحسين فهمنا لتفسير الأحلام ولو بدرجة محدودة، إذ إن حلمًا رآه طبيب فى ميونيخ عام ١٩١٠ يبين أنه من المستحيل عادة أن نفهم الحلم قبل أن يقدم لنا الحالم معلومات عنه:

> فى يوم ١٣ يوليو ١٩١٠، ونحن نقترب من الصبح، رأيت فى المنام أننى راكب دراجة ومنطلق فى أحد شوارع توبنجين، وإذا بكلب من فصيلة "داكسهونت" (Dachshund) لونه بنى، يجرى خلفى ويدركنى ممسكًا بعقبى. وبعد مسافة قصيرة تركت الدراجة وجلست على درجة سلم ما وبدأت أضرب الحيوان الذى كان قد غرس أسنانه غرسًا محكمًا فى عقب قدمى... ثم استيقظت وعلى نحو ما يحدث لى كثيرًا، أصبح الحلم كله واضحًا تمامًا لى فى لحظة الانتقال من النوم إلى اليقظة.

ويقول فرويد فى تعليقه إن الرموز لا تعود بنفع كبير فى هذه الحالة، والمرء لا تخطر له مباشرة فكرة الإخصاء بسبب العض. كما إن الحالم يقدم بعض المعلومات المفيدة: "وقعت أخيرًا فى حب فتاة، ساعة أن رأيتها وحسب فى الشارع، من دون أن تتاح لى وسيلة التعرف عليها. وكان يمكن أن تتمثل أمتع وسيلة للتعرف عليها فى كلب من فصيلة 'داكسهونت'، لأننى من أشد المحبين للحيوانات". ويضيف أيضًا إن هذا الكلب المحدد كان دائمًا بصحبة الفتاة. ولكن الحلم الواضح تجاهل الفتاة فى الواقع ولم يبق فيه إلا الكلب الذى يرتبط لدى الحالم بالفتاة.

## من الأعراض العُصابية إلى الحضارة

وباعتبار فرويد طبيبًا فإنه يطبق القواعد الهرمانيوطيقية نفسها على أعراض العُصاب أو الذُّهان، وهى التى تُفَسَّرُ بأنها تشكيلات للحلول الوسط، ومن ثم باعتبارها تحمل معان لاواعية. فلنضرب مثالا من الفتاة أنّا أو (Anna O.) (بيرتا پاپنهايم [Bertha Pappenheim]) التى اشتهرت بحالتها 'الهستيرية' [إما التهيج المفاجئ لعلة عصبية = 'الهرع' وإما الإصابة بعلة جسدية أصلها نفسى = هستيريا]. وكان قد تولى علاجها أولاً الدكتور ج. بروير، فوقع فى حبها.

أُصِيبَتْ 'أنّا' بسلسلة من الاضطرابات الجسدية والنفسية (التحوُّل الهستيرى) فكانت تعانى من شلل التصلب، المقترن بفقدان الإحساس، على الطرفين فى أقصى جانبها الأيمن، كما كان المرض نفسه يعتادها من حين لآخر على الجانب الأيسر. وكانت مصابة، إلى جانب اضطرابات أخرى، بسعال عصبى حاد. كان لديها نفور من الطعام وذات مرة ظلت أسابيع متوالية عاجزة عن الشرب على الرغم من عذاب الظمأ. وأخيرًا كانت تتتابها حالات "غياب"، وتشوش، وهذيان، وتغيير لكامل شخصيتها (فرويد ١٩١٠). كيف تفسر هذه السلسلة من الأمراض العصبية؟ هل يتصل بعضها بالبعض؟ هل يمكن استخلاص معناها العام؟ كانت أطروحة فرويد

الأولى تقول إن المصابين بالهستيريا يعانون من الذكريات، وبعبارة أخرى إن المصابين بالهستيريا تسيطر عليهم رغبات لا تطاق فكان كبتها فشلا لهم أى إنهم طردوها خارج الوعى وخارج الذاكرة لكنها ظلت قائمة فى اللاوعى. وتقول أطروحة فرويد الثانية إن الأعراض المرضية بدائل عن الأفكار المكبوتة. وإلى جانب تفسير المضمون الكامن استنادًا إلى المضمون الظاهر للأحلام، فإن تفسير أعراض الهستيريا يتمثل فى العثور على المعنى المكبوت تحت قناعه، ورصد الدروب التى سار فيه الاستبدال فى أثناء علاج المريض بالتحليل النفسى.

ولكن التحليل النفسى لا يقتصر على كونه أسلوبًا لتفسير ظواهر فردية مثل الأحلام أو أعراض العُصاب، إذ يزعم أيضًا أنه قادر على تكوين هرمانيوطيقا للتاريخ البشرى والحضارة. ففى عام ١٩٣٠ نشر فرويد كتابًا عنوانه الحضارة والساخطون عليها، وفيه يشبه أبو التحليل النفسى التطور الثقافى بنمو الطاقة النفسية الغريزية (وخصوصًا الشهوة الجنسية) وتطورها فى الفرد. ففى الحالين يميط فرويد اللثام عن عملية "تتطابق فى العادة مع ما نعرفه خير المعرفة باسم التسامى أو الإعلاء (أى لهدف غريزة من الغرائز)" (فرويد ١٩٣٠). ويعنى هذا أن غرائزنا الجنسية أو دوافعنا الجنسية (وفق الترجمات الحديثة) يتحول مجراها إلى القيام بأفعال ذوات قيم اجتماعية أعلى وأن الإبدال المذكور هو الذى يجعل من الممكن أن تنهض الأنشطة النفسية الأعلى، من علمية أو فنية أو أيديولوچية بذلك الدور المهم فى الحياة المتحضرة. ولكن فرويد، باعتباره طبيب عالمنا المتحضر، يحذرنا من كبت غرائزنا الطبيعية كبتًا يزيد عما يلزم. وهو يحكى، من وجهة النظر المذكورة حكاية ألمانية قديمة عن بلدة اسمها شيلدا. وكان عند مواطنى هذه البلدة حصان ينقمون عليه أمرًا واحدًا وهو التهامه مقادير باهظة الثمن من الشوفان.

وانتهوا إلى أن الإدارة الحصيفة يمكن أن تروضه حتى يقلع عن هذه العادة السيئة، وذلك بانقاص حصته اليومية كل يوم من الشوفان. وذات يوم وجدوا الحصان ميتًا، ولم يفهم المواطنون سبب موته. ويخلص فرويد من ذلك إلى أنه يميل إلى الاعتقاد بأن الحيوان مات جوعًا وأننا لا يمكن أن نتوقع أى عمل من أى حصان من دون حصة معينة من الشوفان. ويصدق هذا على أبناء البشر، ولا عجب فى أن يؤدى الإحباط الجنسى إلى إحساس بالسخط بين المواطنين (فرويد ١٩١٠).

وتفسير فرويد للحضارة ودواعى السخط عليها يرتبط بحكاية أخرى أو فرضية أخرى، مقتبسة من داروين، حول بداية الحياة البشرية نفسها. ففى كتابه **الطوطم والتابو**(*) يهدف فرويد إلى أن يميط اللثام عن جذور كبت جميع الغرائز الخاصة بممارسة الجنس مع المحارم، وهى التى تشكل 'عقدة أوديب'، ولكنها أيضًا تعتبر أصلا من أصول القانون والأخلاق والدين. ويتخيل فرويد بداية البشرية فى صورة حشد أوَّلى أبوى، نرى فيه الأب الذى يملك بضع زوجات ويطرد أبناءه حتى يستأثر بالزوجات من باب الغيرة. ولكن الأبناء اجتمعوا ذات يوم وقتلوا أباهم. ولما كان متوحشين يأكلون لحوم البشر فقد التهموا ضحيتهم بعد قتله. ومن هذه الزاوية، تصبح الوجبة الطوطمية – وربما كانت أول احتفال للبشرية ونقطة انطلاق للدين – تكرارًا وإحياءً لذكرى ذلك الحدث الذى لا ينسى. ولكن الموتى غدوا أقوى مما كان عليه الأحياء. فما كان حضور الوالد يمنعه ذات يوم أصبح هؤلاء يحرمونه اليوم "فى الحال النفسية للطاعة اللاحقة، وهو ما نعلمه حق العلم من التحليل النفسى" (فرويد ١٩١٣-١٩١٤) وألغى الإخوة ما فعلوه بإعلانهم أن قتل بديل الأب، الطوطم،

(*) الأصل (*Totem and Taboo*) وتعريب الطوطم قديم، ومعناه أى شىء يُتخذ رمزًا أو حاميًا للقبيلة فى بعض القبائل الهندية الأمريكية، وأما (التابو) فتعريب وافق عليه مجمع اللغة العربية فى السبعينيات ويعنى أى شىء محرم أو محظور اجتماعيًا، ولم يشع التعريب إذ ما زلنا نشير إلى المحظورات الاجتماعية، ولكننى أجازف باستعماله فى عنوان الكتاب فقط.

ممنوع، وتخلوا عن ثمار فعلتهم بتحريم المرأة التى تحررت عليهم. وهكذا خلقوا "التابوهين" الأساسيين فى الطوطمية، وهما اللذان يتفقان مع الرغبتين المكبوتتين لعقدة أوديب.

## حالات التضارب بين التفاسير: فرويد وريكور وسارتر

يجدر بنا قبل عرض نقد هرمانيوطيقا فرويد، أن نرى كيف يقوم بنفسه بتقويم تفسيراته للظواهر الإنسانية مثل الأحلام، أو أعراض العُصاب، أو الدين، أو الحضارة. وبعدها سوف نرى تفسيرين آخرين لهرمانيوطيقا فرويد.

لابد أن نشير أولا إلى أن تفكير فرويد يخضع فى جانب منه لنوع من التجريبية بل والوضعية. الواقع أن فرويد يميز فى عمله بين النظريات العلمية من ناحية، وهى التى يعتبرها أبحاثًا تجريبية قائمة على ما يسمى الخبرة، أى جميع ما يحدث فى إطار علاقة التحليل النفسى، وبين النظريات غير العلمية من ناحية أخرى، وهى التى تنتمى إلى الحدس أو الفلسفة أو الشعر. ولا عجب إذن أنه، فى كتابه **علم النفس الجماعى وتحليل الأنا**، يقول إن الفرضية التى لم تتحقق صحتها عن الشكل البدائى للمجتمع البشرى "مجرد قصة تروى"، ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن "مثل هذه الفرضية يمكن تصديقها إذا أثبتت قدرتها على إضفاء ترابط المعنى والفهم على مناطق ما يفتأ يتسع نطاقها" (فرويد ١٩٢١). وبالأسلوب نفسه، نراه يسأل نفسه عن تأملاته المستقاة من البيولوچيا فيما يتعلق بـ"إيروس" (*Eros*) أى الغرائز أو الدوافع الجنسية، التى تسعى إلى الجمع بين زيادة مطردة من المادة الحية فى وحدات ما تفتأ تكبر، وبين **ثناتوس** (*Thanatos*) أى غرائز الموت التى تعارض هذه الدوافع وتعيد كل ما هو حى إلى حالة الجماد، فيكتب قائلا فى كتابه **محاضرات تمهيدية جديدة عن التحليل النفسى** (١٩٣٢) إن "نظرية الغرائز، إن صح هذا التعبير، أسطورتنا. فالغرائز كيانات أسطورية، باهرة فى عدم تحديدها. ونحن لا نستطيع أن نتجاهلها فى عملنا لحظة واحدة، لكننا لا نستطيع الوثوق قط فى أننا نراها بوضوح" (فرويد ١٩٣٢).

وهذه الأقوال لا تعنى أن نظرية الغرائز برمتها تفتقر إلى الأسس العلمية، ولكن فرويد يرى وحسب أن الجزء القائم على الحدس فى هذه النظرية لا يستطيع أن يزعم الدرجة نفسها من اليقين التى يتميز بها مثلا توسيع تصور الحياة الجنسية أو إثبات وجود النرجسية. فهذه التجديدات الأخيرة تستند، وفقًا لما يقوله فرويد، إلى مادة خضعت للملاحظة وهى ترجمة مباشرة من الملاحظة إلى النظرية، فى حين أن الأولى نتوصل إليها من خلال الجمع بين الحقائق من طريق الخيال الخالص ومن ثم فهى تبتعد كثيرًا عن الملاحظة (فرويد ١٩٢٠). ومع ذلك فما أيسر أن نضع أيدينا على نقطة الضعف فى الحجة والحلقة المفرغة التى بنيت عليها: فما يتظاهر بأنه قائم على الخبرة لا يتكون فى الواقع إلا من التفسير المشكوك فيه نفسه لما يحدث فى العلاقة العلاجية بين المحلل والمريض. ونقول بعبارة أخرى إن التفسيرات الفرويدة تزعم أنها تستمد تأكيد صحتها من التفاسير السابقة للخبرة. ومن المفارقات أنه على الرغم من أن التحليل النفسى يواصل تفسيره للظواهر الفردية والجماعية، وعلى الرغم من أن فرويد نفسه، على نحو ما رأينا آنفًا، يقدم التحليل النفسى باعتباره فنًّا تفسيريًّا، فإنه يقول فى الوقت نفسه إن التحليل النفسى يعمل مثل علم تجريبى، مُتَّبِعًا نسق الفيزياء التجريبية، كأنما كان التحليل النفسى أحد "العلوم الطبيعية" (بالمعنى الذى يستخدم العبارة فيه ديلثي).

ومن المؤكد أن المقتطف التالى سوف يزيد من المتاعب الناجمة من غموض تفكير فرويد عن العلم:

> إن شرعنا فى تقييم تأملاتنا عن الحياة وغريزة الموت فلن يزعجنا كثيرًا أن عددًا كبيرًا من العمليات تواصل مسارها، على الرغم من إثارتها للدهشة وصعوبة تصورها... وسبب هذا الوحيد هو أننا مضطرون إلى العمل باستخدام المصطلح العلمى، أى التعبيرات المجازية

الخاصة بعلم النفس... ذاك وإلا لم نستطع أن نصف (*bilde Sprache*) العمليات المقابلة له على الإطلاق، بل ولعجزنا حتى عن أن نرصدها. ومن المحتمل أن تختفي أوجه قصورنا إذا استطعنا أن نستبدل بالمصطلحات النفسية مصطلحات فسيولوجية أو كيميائية. وهذه تشكل أيضًا لغة مجازية (*Bildersprache*) ولكننا ألفناها زمنًا أطول كثيرًا وربما تكون أيضًا أبسط. (فرويد ١٩٢٠)

وبتعبير آخر: يبدو أن كل علم يستخدم لغة غير سليمة، كأنما كان التعبير العلمي السليم عن الظواهر حلمًا علميًّا مستحيلا. وفرويد يعتبر أن مفرداته مجازية وأنها بدائل عن المفردات الفسيولوچية أو الكيميائية. ولكن هذا لا يعني أن لغة التحليل النفسي ذات طابع مجازي أكبر وطابع علمي أقل من لغات العلوم الأخرى. إننا بلا مراء بعيدون عن أي نوع من أنواع الوضعية. هل يعني ذلك أن كل علمٍ علمٌ تفسيري مبني على لغة خاصة وغير سليمة؟

ربما يكون پول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥) واحدًا من أشد الفلاسفة انفتاحًا، في إطار التقاليد الهرمانيوطيقية، تجاه التحليل النفسي، حتى وإن تكن هرمانيوطيقا المعنى عند ريكور مضادة لمفهوم طاقات الدوافع (الغرائز) عند فرويد. وقد نشر ريكور كتابًا مهمًّا بعنوان **فرويد والفلسفة: مقال في التفسير** (١٩٦٥) يقوم فيه بفحص من أوسع الفحوص نطاقًا حتى الآن للتحليل النفسي. ويؤيد ريكور الأطروحة الأساسية التي تقول إن التحليل النفسي خطاب مزدوج ولابد أن يكون كذلك لأنه – وفقًا للطبيعة المزدوجة للحياة النفسية – يمزج ما ينتمي للطاقات البشرية بما ينتمي للهرمانيوطيقا، أي إن التحليل النفسي مثل العلوم الطبيعية، يختزل الظواهر النفسية في قوىً معينة وتفاعل هذه القوى، ومثل العلوم الإنسانية، يسعى إلى الكشف عن معناها (إيمبري [Embree] ١٩٩٧ ٥٧١). ولكن اهتمام ريكور بعمل فرويد يجد جذوره في تأملاته

عن الشر ورمزية الشر، إذ يقول ريكور إن الشر لا يوصف وصفًا حقيقيًّا قط. ودائـمًا ما يتحدث عَمَّنْ يتحدث رمزيًّا أو مجازيًّا، وعلى سبيل المثال باعتباره وصمة، أو عبئًا أو انحرافًا أو أسرًا. وهذه الرموز باعتبارها مصطلحات مزدوجة المعنى تتطلـب منهجًـا خاصًّا فى التفسير، وهو الذى يستخدمه فرويد إلى حد ما عندى يحاول اكتشاف المعنى السرى لأنساق السلوك الإنسانى. ويضع ريكور فى هذا الكتاب تمييزا مفيـدًا إلى حـد كبير بين طريقتين من طرائق التفسير، وهما يتفقان من ناحية مع اللغة الرمزية باعتبارها كشفًا عما هو مقدس، ومن ناحية أخرى، مع اللغة الرمزية باعتبارها تـشويهًا أو قناعًـا يعزز وجود وهم ما. وينتمى فرويد وماركس ونيتشه إلى هذا النوع من الهرمانيوطيقـا المشروعة (ريكور ١٩٧٠).

وإذا كان ريكور يشير إلى الطبيعة المزدوجة للتحليل النفسى ويرحب بعلم النفس العميق عند فرويد، بطريقته الخاصة، فإن چـان پـول سارتر (١٩٠٥-١٩٨٠) يرفض بالقطع فكرة وجود عمليات نفسية لاواعية، أو وجود منطقـة لا واعيـة مـن العقـل، حتى ولو كان علينا أن نذكر أن ارتيـاب سـارتر فى التحليـل النفـسى الفرويـدى بـدأ يكتسب ظلال معانٍ أخرى فى سنواته الأخيرة. ونقول إن الفيلسوف الفرنـسى يقـيم تضادًا بين التحليل النفسى الوجودى والتحليـل النفـسى الفرويـدى، باعتبـار الأول منهجًا هرمانيوطيقيًّا من شأنه تفـسير الـسلوك العمـلى للـشخص، بفـضل مـشروعه الأصيل، ألا وهو حرية اختيار نفسه فى حال محددة. ويقوم هـذا النـوع مـن التحليـل النفسى على نظرية معينة للوعى وعلى مذهب ظاهراتى أنطولوچـى للحرية، وهو مـا يعرضه سارتر فى كتابه **الوجود والعدم** (١٩٤٣). وهو يؤيد فى هذا النص الفكرة التى تقول إن الإنسان لا ينقسم إلى عقل وعاطفة أو بين دوافع واعية ودوافع غـير واعيـة، بل إنه كُلٌّ يُعَبِّرُ عنه بصورة كاملة فى سلوكه. ومن هـذه الزاويـة "لا توجـد ذائقـة، أو خصيصة سلوكية، أو فعل بشرى لا يكشف عن شـىء مـا" (سـارتر ٢٠٠٣: ٥٦٨).

فأيُّ سلوك يكشف بطرائق منوعة الاختيار الأساسى للذات المفردة، وهى التى يمكن أن يماط عنها اللثام وتُعَرَّى كما يحاول سارتر نفسه أن يفعل فى دراسته عن الشاعر الفرنسى بودلير (Baudelaire) (١٩٤٧).

ولكن سارتر، بعد **البحث عن منهج** (١٩٥٧) و**نقد العقل الجدلى** (١٩٦٠) يوسع نطاق تصوره للتحليل النفسى الوجودى ويبدأ كتابة دراسته الهائلة فى ثلاثة مجلدات عن جوستاف فلوبير (Flaubert) بعنوان **ابن العائلة الأبله** (١٩٧٠-١٩٧٢) التى لم يكتب لها أن تكتمل قط. وفى هذه "الرواية الحقيقية" [أى التى تروى حقيقة تاريخية] يعتزم سارتر أن يفهم بأسلوب جدلى ما ظهر من بودلير وما بطن. ويهدف التحليل النفسى الوجودى بهذا الأسلوب فى التفكير أن يفهم استيعاب فلوبير للواقع الخارجى، أى كيف تحيلنا الحياة الباطنة عند فلوبير، من ناحية معينة، إلى الأبنية الموضوعية، وهى التى تعنى التنظيم الاجتماعى والاقتصادى للمجتمع، وهى التى تتحكم فيها الأحوال المادية، ومن ناحية أخرى، إلى التأثير علينا فى سنوات النضج من جانب "الطفولة التى لا نتجاوزها كُلِّيًّا أبدًا". وفى كتابه **البحث عن منهج** يكتب سارتر:

> لا يستطيع اليوم غير التحليل النفسى تمكيننا من دراسة الخطوات التى سوف يخطوها الطفل، وهو الذى يتحسس طريقه فى الظلام، حتى يحاول أن يلعب الدور الاجتماعى الذى يفرضه عليه الكبار من دون أن يفهمه. لن يستطيع إلا التحليل النفسى أن يبين لنا إن كان سوف يختنق فى هذا الدور، أو إن كان سوف يسعى إلى الإفلات منه، أو إن كان قد اسْتُوعِبَ فيه استيعابًا كاملا. فالتحليل النفسى يسمح لنا باكتشاف الإنسان الكامل داخل الرجل البالغ، أى إنه لا يقتصر على العوامل الحاضرة التى تتحكم فيه بل يتضمن أيضًا أثقال تاريخه التى يحملها (سارتر ١٩٦٣: ٦٠).

## الخاتمة

من الأفكار الشائعة أن التحليل النفسى الفرويدى هو الطريق الوحيد – الطريق الملكى – إلى فهم الأحلام، والأمراض النفسية فى الحياة اليومية، وأعراض العُصاب، والحياة الجنسية، والانحرافات، والأوهام الخادعة وما إلى ذلك بسبيل. والواقع أن كتاب فرويد **تفسير الأحلام** وغيره من كتبه تحاول وضع هرمانيوطيقا هائلة للحياة الإنسانية وأمراضها النفسية. فكما رأينا، وحتى إن لم يشر فرويد فى بحوثه الخاصة إلى الهرمانيوطيقا، فإن لنا أن نشترك مع پول ريكور فى اعتبار تحليله النفسى هرمانيوطيقا من نوع بالغ الخصوصية يقوم على الفرضية التى تقول بوجود معنى سرى لا واع للظواهر النفسية. ولكنه من الجدير بالذكر أن وجود أنواع أخرى من الهرمانيوطيقا ممكن، وأن التفسير الفرويدى يقبل النقد الأنطولوچى من حيث استناده إلى حد ما إلى نظرة تشيؤ مشكوك فى صحتها للإنسان، وإلى إنكار حريته.

# ببليوغرافيا


## *Works by Freud*

Freud, S. (1900–1) *The Interpretation of Dreams*, Standard Edition, first part and second part, vols 4–5.

——(1901) *The Psychopathology of Everyday Life*, Standard Edition, vol. 6.

——(1910) *Five Lectures on Psycho-Analysis, Leonardo da Vinci and Other Works*, Standard Edition, vol. 11.

——(1913-1914), *Totem and Taboo and Other Works*, Standard Edition, vol. 13.

——(1915–17) *Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Standard Edition, vols 15–16.

——(1918) *An infantile Neurosis and Other Works*, Standard Edition, vol. 17.

——(1920–22) *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and other Works*, Standard Edition, vol. 18.

——(1925) *An Autobiographical Study, Inhibitions, Symptoms and Anxiety, The Question of Lay Analysis and Other Works*, Standard Edition, vol. 20.

——(1927–31) *The Future of an Illusion, Civilization and its Discontents, and Other Works*, Standard Edition, vol. 21.

——(1932–36) *New Introductory Lectures on Psycho-analysis and Other Works*, Standard Edition, vol. 22.

## **Other works**

Dilthey, W. (2010) *The Understanding of Other Persons and Their Manifestations of Life, Selected Paper, vol. III, The formation of the historical world in the human sciences*, Princeton: Princeton University Press.

Embree, L. (ed.) (1997) *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Ricœur, P. (1970) *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, London: Yale University Press

Sartre, J.-P. (1963) *Search for a Method*. Trans Hazel E Barnes. New York: Knopf.

——(2003) *Being and nothingness*, New York: Philosophical Library.

# الفصل الخمسون

# الهرمانيوطيقا وفلسفة اللغة

لى بريڤر Lee Braver

إذا قلنا إن الهرمانيوطيقا هى الدراسة الفلسفية للتفسير، كنا نعنى أنها بالقطع ليست مجالا تنفرد به الفلسفة الأوروبية، إذ دأبت الفلسفة التحليلية فى جانب كبير من تاريخها على دراسة التفسير، وأساسًا من خلال اللغة. وحين نفحص عالم الفكر أو المنطق من خلال عدسة اللغة، أو إذا كنا نهتم وحسب بدراسة اللغة فى ذاتها، فسوف نجد السؤال عن قدرتنا على فهمها مفروضًا، فيما يبدو، علينا. وأما الفيلسوف الذى اضطلع بالمسؤولية الأولى عن إعادة الفلسفة التحليلية إلى اللغة، فهو لودڤيج ڤتجنشتاين (Wittgenstein) الذى ربما يكون أعظم أعلام هذه التقاليد، فبعد تجاهله التفسير إلى حد بعيد فى أعماله المبكرة، إذا به يمنحه المكانة الرئيسية فى مراحل فكره الأخيرة. وسوف أقيم الحجة على أن عددًا كبيرًا من الموضوعات البارزة فى أعماله الأخيرة – مثل إطلاق الأسماء، والصور، واللغات الخاصة، واتباع القواعد – يمكن أن تُفهم باعتبارها قضايا هرمانيوطيقية، ما دامت تثبت جميعًا وجود الحاجة إلى التفسير حيث لا نتوقع وجودها، وتعلمنا بعض الأشياء عن طبيعته. فإذا كنتُ مصيبًا كان علينا أن نعد ڤتجنشتاين من كبار المفكرين الهرمانيوطيقيين فى القرن العشرين.

وإذا كانت الفلسفة التحليلية كثيرًا ما ترتبط اليوم بدراسة اللغة، فإن مؤسسيها – فريجه (Frege) ومور (Moore) ورسل (Russell) – لم يكونوا يهتمون، نسبيًّا، بهذا

الموضوع. وكان ڤتجنشتاين هو الذى تحول بصورة حاسمة إلى اللغة فى **البحث المنطقى الفلسفى** الذى نشره عام ١٩٢١، قائلا "إن الفلسفة كلها 'بحث نقدى فى اللغة' " (ڤتجنشتاين ٢٠٠١: [4.0031]). واستخدامه مصطلح كانط ليس من قبيل المصادفة، فقد كان مثل كانط يريد "أن يضع حدودًا للفكر" (ڤتجنشتاين ٢٠٠١ أ: ٣) ولكنه اكتشف أن ترسيم هذه الحدود مباشرة يقتضى منا أن ننظر فيما يوجد فى الجانب الأقصى منها، وهو – افتراضًا – لا يمكن التفكير فيه. وإذا كنا لا نستطيع التفكير فيما لا يقبل التفكير فيه، فإننا نستطيع بمعنى ما أن نقول ما لا يمكن قوله، وهو ما يتضح أنه هراء. ويسمح لنا هذا برسم الحدود بين المعنى وبين 'اللامعنى'، وبذلك نضع حدًّا للُّغة ذات المعنى، وإذا كان الفكر فى جوهره لغويًّا، فسوف يكشف ذلك عن أقصى حد للفكر من دون الحاجة إلى تجاوزه.

ويسعى ڤتجنشتاين إلى أن يصل هذا الحد بالبَتِّ فى جوهر اللغة وهو وصف الواقع/ الحقيقة. والوحدة اللغوية الأساسية الأولى هى أبسط قطعة لغوية تقوم بذلك، وهى مقولات أولية تتكون من أسماء مرتبة بطريقة معينة. وتكتسب الأسماء معانيها من تعادلها مع أشياء بسيطة، تعتبر اللبنات الأولى التى يبنى منها الواقع (أو الحقيقة). فإذا اتخذ ترتيب الأسماء شكله الصحيح، كانت المقولة الأولية تثبت أو تنفى وجود حالة معينة: أى مجموعة معينة من الأشياء مرتبة بالشكل نفسه. والمقولة إذن تمثل حالة موجودة فى العالم بتصويرها، أى بأن تجعل مكوناتها اللغوية الخاصة (الأسماء) تعكس كالمرآة مكونات الحالة القائمة فى العالم (الأشياء). فعلى سبيل المثال إذا أردت أن تقول إن القطة فوق الحصير، فيجب على مقولتك أن تتضمن اسمين يرمزان للقطة والحصير، ويجب أن تقوم علاقة معينة بينهما تتفق مع الدلالة "الفوقية" القائمة بين هذين الاسمين فى العالم. وليس هذا المثال دقيقًا لأن الأشياء عند ڤتجنشتاين أبسط كثيرًا من الكيانات الصغرى مثل القطة والحصير، ولكن المثال يبين الفكرة المقصودة وحسب.

ولما كانت جميع المقولات الأخرى تتكون من تراكيب منطقية من مقولات أولية، فإن المعنى اللغوى بشتى صوره ينشأ آخر الأمر من الرابطة التى تتشكل بين الأسماء والأشياء:

> مفهوم المعنى الذى اتخذته فى مناقشاتى الفلسفية ينبع من فلسفة بدائية للغة. فالكلمة الألمانية "للمعنى" مشتقة من الكلمة الألمانية "للإشارة". وعندما يتحدث أوغسطين عن تعلم لغة ما، فإنه يتحدث عن كيفية إطلاق أسماء على الأشياء أو كيف نفهم أسماء الأشياء. فإطلاق الأسماء هنا يبدو الأساس، بل كيان اللغة فى البداية والنهاية.

(ڤتجنشتاين ٢٠٠٥: ٥٦)

أى إن فهم كيفية تمثيل اللغة للعالم ينحصر آخر الأمر فى شرح كيفية تمثيل الأسماء للأشياء البسيطة.

ولكن ڤتجنشتاين لا يفعل ذلك. بل إنه لا يحدد قط ما تلك الأشياء البسيطة، ناهيك بالوصول إليها وإلصاق الأسماء بها. وكما يوحى الارتباط بين الكلمتين الألمانيتين "للمعنى" و"للإشارة"، يكاد يكون من المؤكد أنه كان يتأمل فعل "التسمية" باعتباره شكلا من أشكال التعريف الظاهرى، أى الإشارة إلى الأشياء وإطلاق الأسماء عليها. وهذا هو الطريق الذى يتعلم به الكبار الناضجون معانى الكلمات الجديدة، على أية حال، ومن ثم فنحن نميل إلى إرجاع هذا الطريق لاكتساب المعانى إلى أصل اللغة نفسها، على نحو ما يفعل أوغسطين فى الجملة التى يشرح فيها تعلم الكلام فى طفولته فى المقتطف الذى يستهل به ڤتجنشتاين كتابه **بحوث فلسفية** (٢٠٠٩).

وهذه الصورة التى يقدمها ڤتجنشتاين للغة فى البحث المنطقى الفلسفى باعتبارها تتكون من أسماء تلتصق بالأشياء من خلال التعريفات الظاهرية تصبح أحد الأهداف الرئيسية لانتقاداته فى أعماله اللاحقة، فإذا كنا كثيرًا ما نعرف الكلمات تعريفًا ظاهريًّا من دون مشكلات، فإنه يتبين فيما بعد أن هذا الفعل الظاهر البساطة يتسم فى الحقيقة بالتعقيد الشديد، إذ لابد من توافر عدة عوامل لتحقيق نجاحه. وكانت هذه التعقيدات قد خطرت له فى عمله المبكر، ولكنها كبتها. إذ إن علينا أن نبنى علامات توقيفية [أى بلا علل أو مبررات] لتمثيل العالم، وهذه الحقيقة تستدعى التفسير، إذ كيف أعرف المعنى الذى تقصد علامة معينة للإشارة إليه؟ لابد أن أستمع إلى جانب كبير من حديثك وألاحظ سلوكك حتى أقيم علاقة بين العلامات التى تنطق بها وبين الرموز والأشياء التى ترمز لها فى الواقع.

وليس هذا بالأمر البسيط، إذ إن العلامات ترتبط بالعالم بأشكال بالغة التنوع. بل إن إمكان النفى قد يعنى أن صورة شىء يمكن أن تعنى حظره أو إنكاره. وهكذا فلا يكفى أن تتسم العلامة بخصائص منطقية معينة حتى تمثل حالة من الحالات تمثيلا ناجحًا، ولكنها ينبغى أن تسير فى الطريق الصحيح حتى تقوم بعمل العلامة المحدد لها، ومسألة اتخاذ هذا الطريق لا يمكن إدراجه فيها، إذ إن أية تعليمات حول اتخاذ الطريق المذكور يجب أن تكون صحيحة هى الأخرى. وهذا هو المدخل الذى يتسرب منه اختلاط الأمور الذى تتسم به الحياة اليومية إلى البناء المتسم بالشفافية والنقاء للمنطق، ما دامت "اللغة اليومية جزءًا من كيان الإنسان الحى وليست أقل منه تعقيدًا" (ڤتجنشتاين ٢٠٠١ أ: [4.002]). وعلى الرغم من أن ڤتجنشتاين يبنى عالمًا ذا نقاء وكمال، حيث يتسم كل ما فيه بالاتفاق بوضوح مع المنطق، فإنه لا يملك أن يتجاهل الخلط والتشويش فى الألفاظ والأفعال والأشياء والأشخاص، فذلك يشكل ما يسميه دريدا "تحويلة" لازمة فى الطريق، وهو تحول لازم فى الواقع على الرغم من عدم اكتراث الفلاسفة به باعتباره شيئًا عارضًا.

ويعترف ڤتجنشتاين فى وقت لاحق بوجود هذا 'التوتر' فى بحثه الفلسفى المنطقى قائلا: "كلما تعمقنا فى دراسة اللغة الفعلية، ازدادت درجة التضارب بينها وبين ما نتطلبه. (فلم يكن النقاء البلورى فى المنطق، بطبيعة الحال، شيئًا اكتشفته، بل إنه شىء لازم") ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ١٠٧). فهو لا يقول لنا أن نبحث من خلال لغة الحياة اليومية عن الجوهر النقى فى صلبها، بل إن علينا أن نقبل الطبيعة الحقيقية للغة، قائلا "إننا نتكلم عن الظواهر المكانية والزمانية للغة، لا عن شىء لا كيان له ولا مكان ولا زمان" (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٥٢). ويتساءل فى أعماله الأخيرة عما يحدث فعلا عندما نتكلم بدلا من استشفاف ما لا بد أن تكون عليه الحالة استنادًا إلى افتراضات معينة. وربما تكون الظاهرة الرئيسية التى عثر عليها وكانت مفتقدة فى دراسته المبكرة للغة هى التفسير.

فلنبدأ بإعادة فحص إطلاق الأسماء، الذى يُعتبر أساس كل معنى فى صورة اللغة فى بحثه الفلسفى المنطقى. أما الإشارة إلى ما تعنيه حتى تسميه فهى عملية معقدة وبالغة الدقة فى الواقع، لأن أى شىء تشير إليه يتصف بصفات كثيرة بل لا تحصى. فعندما أشير إلى قلم الرصاص، فهل أشير إلى كونه قلمًا أم إلى لونه أم حجمه أم عدده أم وظيفته...؟ ومهما أحسست بأننى أشير بوضوح إلى جانب واحد منه، "فإن التفسير الظاهرى يمكن تفسيره بطرائق متنوعة فى كل حالة" (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٨). ونحن لا نلاحظ أننا لم نصب المرمى - وهو ما يتسم بطرائق لا تحصى - لأننا اعتدنا النظر بأساليب معينة، ولدينا الموارد اللغوية اللازمة لتصحيح أى خلل عارض فى الاتصال. "لا! لا أتكلم عن العدد، بل عن اللون". ولكن الأصبع لا يستطيع وحده تحديد المعنى المقصود وحده.

أما الذى يستطيع تحديد المعنى المقصود فهو السياق الذى يضمن نجاح الاتصال، والذى أطلق عليه ڤتجنشتاين لاحقًا تعبير اللعبة اللغوية. "التعريف الظاهرى يشرح

استعمال – أى معنى – كلمة إذا كان الدور الذى يفترض أن تلعبه فى اللغة واضحًا سلفًا... أى إن على المرء أن يعرف شيئًا (أو يستطيع فعل شيء) قبل أن يسأل المرء عن اسم ذلك الشيء" (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٣٠). لابد لى أن أعرف معنى "الألوان" باعتبارها مجموعة من الصفات المترابطة حتى أفهم إشارة أحد إلى لون أحد الأشياء أو تعليمى لونًا جديدًا، وليست هذه طريقة إدراك مجموعة "اللون" أصلا. ولنستخدم مثالا من أمثلة ڤتجنشتاين المفضلة: أستطيع فى ظروف معينة تعليمك لعب الشطرنج بنجاح بعدة طرق من بينها أن أشير إلى قطعة على اللوحة قائلا "هذا هو الملك". ولكنك لن تدرك دلالة ذلك إلا إذا كنت تعرف طبيعة مثل هذه الألقاب وكيف تقوم قطع مختلفة بأدوار مختلفة وهلم جرًّا. وإذا كان هذا واضحًا حتى يكاد يكون بديهيًّا، فالسبب شدة ألفتنا به. فسياق الجملة قد يوحى بأننى أقصد بها توجيه رسالة مشفرة إلى جاسوس، حتى وأنا أشير إلى القطعة المذكورة على اللوحة، أو أننى أدبر القيام بثورة من نوع بالغ الغرابة، أو ربما كنت مغرمًا وحسب بتسمية أشياء صغيرة فى جوارى: "هذه القطعة الخشبية المنحوتة هى الملك، وتلك القطعة من الصفيح هناك اسمها لارى، ومشبك حزامى اسمه هورتينس".

فالذى يحدد دلالة تسمية قطعة الشطرنج المذكورة هو ما أريدك أن تفعله بتلك المعلومات والسبل المعتادة لردود الفعل على هذا النوع من التسمية، فالمعنى لا يتماهى مع الاستعمال، كما يقال أحيانًا، ولكن يمكن استخلاصه من الاستعمال. "كيف يمكن أن تختلف الإشارة إلى لون شيء عن الإشارة إلى مشكلة؟... قد يقول قائل إن الفرق لا يكمن فى فعل البيان بل فيما يحيط بذلك الفعل فى استعمال اللغة" (ڤتجنشتاين ١٩٦٩: ٨٠). لا يمكنك أن تدرك معنى كلمة إلا حين تدرك ما تستخدم فيه، لأن اختلاف الاستخدام يمنح دلالة مختلفة لفعل التسمية الذى يبدو بسيطًا فى ظاهره. ونادرًا ما نلاحظ الفجوة بين التعريف والفهم لأننا عادة ما ندرك المقصود دون جهد يذكر. ولا يرجع هذا النجاح إلى العقلانية ولا إلى مهارة خاصة فى الإشارة، ولكنه

يرجع إلى حقيقة بالغة الأهمية عن الإنسان، وهى غير بارزة بسبب شيوعها، ألا وهى إن "الإشارة تُستخدم وتُفهم بأسلوب معين، والناس تستجيب لها بأسلوب معين... فما على المرء إلا أن يشير إلى شيء ويقول 'هذا الشيء كذا وكذا'، وكل من مر بمرحلة تدريب تمهيدية سوف يستجيب بالأسلوب نفسه" (فتجنشتاين ١٩٧٦ : ١٨٢).

والذى ينطبق على المستوى الأساسى الأول فى البحث الفلسفى المنطقى الخاص بالصلة بين الأسماء والأشياء، ينطبق أيضًا على المستوى الأعلى التالى، مستوى الاتفاق بين المقولات أو الصور والحالات القائمة فى الواقع. فأسلوب الصورة فى الإسقاط، أى الطريقة التى نربط بها بين الأشكال أو الرسوم على الورق وبين الأشياء التى تمثلها، طريقة تبدو طبيعية لنا إلى حد بعيد، بل إلى الحد الذى لا تكاد العين تلحظها، كأنما كانت الصورة تشير بأسلوب تلقائى إلى الشيء الذى تصوره. ويبدو أن التصوير ينجح لأنه يبدو فى جوهره مرتبطًا ارتباطًا عميقًا وشفافًا بالأشياء المصورة. ولكن فهم دلالة الصورة، كما هو الحال مع الأسماء، من المهارات المكتسبة، وهى مهارة تتغير بتغير الظروف. ومن ثم، فعلى نحو ما أدرك فتجنشتاين فى كراساته المبكرة، لا يدرك المرء معنى الصورة إلا إذا أدرك أسلوب إسقاطها: "طريقة التمثيل تحدد كيفية مقارنة الواقع بالصورة... فالصورة نفسها يمكن أن تتفق مع الواقع أو تختلف معه وفقًا لما يفترض أنها تمثله... ويجب أن أطلع على أسلوب المقارنة قبل أن أقوم بالمقارنة" (فتجنشتاين ١٩٦١ : ٢٢-٢٣). وكما هو الحال مع التعريفات الظاهرية، فإننى إذا سلَّمتك صورة، فحتى لو كنت تدرى ما تصوره، فلن تستطيع أن تفهم معناها حتى تدرك سبب تسليمى إياها لك. تُراها تعليمات لابد أن تتبع أم إنها تحذير من شيء ينبغى تجنبه؟ أم تُراها من الأعمال الفنية التى تثير الإعجاب؟ أم بطاقة تحية فى عيد ميلادك، تدعوك إلى الاحتفاظ بها فترة قبل التخلص منها؟ أم إنها مثال يصور ببراعة مسألة فلسفية؟

ومرمى ڤتجنشتاين من الأسماء والصور أنها لا تستطيع بذاتها تحديد ما تحيلنا إليه أو معناها. ومهما يبلغ وضوح فهم معين لاسم أو لصورة فى الظاهر، فإن فهمها يمكن أن يختلف فى كل الأحوال. بل إنه حتى إذا توافر الفهم الذى يبدو صُلبًا وبديهيًا فإنه يكسر فى الواقع إمكانيات تفسير أخرى لا تعد ولا تحصى، وإذا كانت بعضها تبدو غريبة لنا، فالسبب أننا اعتدنا القراءة المألوفة، لا بسبب أية خصيصة راسخة فى أسلوب فهم العلامة، بحيث ترغمنا على فهمها فهمًا معينًا دون سواه:

> هل توجد صورة، أو شيء يشبه الصورة، يمكنه أن يفرض معنى معينًا علينا؟... إننا فى الغالب نتعرض لضغط نفسى لا منطقى يرغمنا على فهم معين... واعتقادنا أن الصورة فرضت معنى محددًا علينا يرجع إلى أنها الحالة الوحيدة التى مرت بنا، ولم نعهد غيرها.

(ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ١٤٠)

والنتيجة التى يصل إليها هى "إنك لا تستطيع تقديم أية صورة تستعصى على سوء الفهم" (ڤتجنشتاين ١٩٩٣: ٥٩). وهذا هو ما أطلقت عليه فى غير هذا المكان 'أطروحة الغموض المحتوم' (بريڤر ٢٠١٢: ١٢١-١٢٥). مهما يكن مظهر معناها المعيارى، فإن الصورة أو الاسم يمكن أن يُفهم فهمًا مختلفًا من جانب شخص يحاول مخلصًا أن يفهمها فهما صحيحًا.

وأما ما يُعرف أحيانًا باسم 'حجة اللغة الخاصة' فهو مثال على عجز التعريفات الظاهرية عن تحديد معان دقيقة بنفسها، فاللغة الخاصة هى اللغة التى لا يستطيع أن يفهمها أى شخص آخر ما دامت مدلولات الألفاظ غير متاحة لأى شخص آخر: أى ما دمت لا تشعر بألمى فلن تستطيع أن تعرف على وجه الدقة ما أعنيه بكلمة "ألم". وتمشيًا مع صورة اللغة المشار إليها فى **بحثه الفلسفى المنطقى** والتى أصبحت هدفًا لانتقاداته فيما بعد، يضع ڤتجنشتاين المشكلة فى إطار 'التسمية': "كيف تشير الألفاظ

إلى الأحاسيس؟... كيف تتكون الرابطة بين الاسم والشيء؟" (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٤٤). فنحن نتصور أننا نمنح أنفسنا وحسب تعريفًا ظاهريًا داخليًا مثلما يمنحنا الآخرون تعاريف ظاهرية خارجية بالإشارة إلى شيء ما. والواقع أننا ليس لدينا، فيما يبدو، خيار آخر فى حالة إطلاق اسم على شيء كامل الخصوصية مثل الألم، إذ لا يستطيع أحد أن يطَّلع على آلامى حتى يشير إليها ويطلق عليها ألفاظًا تدل عليها. ويبدو أن هذا عالم لا يصبح التعليم فيه ضروريًا أو ممكنًا. فمن المؤكد أننى أعرف إحساسى بألمى ومن ثم أعرف كيف أتحدث عنه؛ فإلصاق كلمة به يجعل الطبيعة الراسخة للألم توجه الصوغ اللغوى لما أقوله عنه. "لكننى أستطيع (داخليًا) أن أتعهد بأن أطلق على هذا الإحساس اسم 'الألم' فى المستقبل... فما إن تعرف ما ترمز الكلمة له، حتى تفهمها، وتعرف كل شيء عن استعمالها" (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٦٣-٢٦٤).

ويدمر ڤتجنشتاين هذه الصورة جزءًا جزءًا، قائلا إن أحاسيسنا "الداخلية" ليست مغلقة إغلاقًا مُحكمًا فى وجه الآخرين، ففى معظم الأحوال أستطيع أن أعرف بدقة ما تشعر به. فإذا ضربت إبهامك بمطرقة وبدأ ينزف وأنت تتواثب هنا وهناك وتسب وتلعن، فلن يقول إلا فيلسوف "تستعبده" صورة معينة إننى لست واثقًا مما تشعر به (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٤٦). إننا ننبهر انبهارًا أكبر مما ينبغى بلحظات التظاهر، ناسين مدى ندرتها، إلى جانب الحقيقة التى تقول إن التظاهر أيضًا يتطلب الملابسات الصحيحة حتى يُعَدَّ تظاهرًا. فحتى يتمكن شخص من إدعاء المرض، لابد من توافر بعض العوامل المرتبطة بالخداع، كالدافع على ذلك، والجهد اللازم للإبقاء على الخداع، واللحظات التى يُسقط فيها المرء القناع وهلم جرًّا. "فالكذب لعبة لغوية تحتاج إلى التعلم مثل أية لعبة أخرى" (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٤٩). وهذا هو سبب قول ڤتجنشتاين إنه لابد من وجود مجموعة غير محددة من الصفات، وإن كان يمكن التعرف عليها، عند كل كائن نستطيع محقين أن نقول إنه يتألم.

وعلى الرغم من أن الأحاسيس تبدو ذات خصوصية كاملة، فإننا نعتمد على الألعاب اللغوية العلنية فى معرفة الأحاسيس الباطنة فى المقام الأول، إذ يصفها ڤتجنشتاين فى بحثه الفلسفى المنطقى قائلا إنها تنشىء المساحة المنطقية للفكرة، ويسميها 'الصياغة' فى أعماله المتأخرة. وليس هذا مجرد اسم يلصقه بشىء مكتمل النمو، بل هو أسلوب لتحديد نوع الشىء الذى نقصده، ومن ثم فهو يحدد الطرائق المناسبة للتفكير فيه والحديث عنه. والألعاب اللغوية العلنية ليست لواحق لغوية عارضة توجه انتباهنا وحسب إلى أشياء لها معنى، إذ يقول ڤتجنشتاين إن الألعاب اللغوية 'تكوِّن المعنى'، أى إنها تخلقه وتيسر الحفاظ عليه، وإن لم يكن ذلك بأسلوب بارز للعيان. يقول ڤتجنشتاين إن "الجوهر تعبر عنه الصياغة اللغوية... فهى التى تدلنا على ماهية أى شىء مهما يكن" (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٣٧١، ٣٧٣). والحديث عن الألم ممارسة يحددها المجتمع، مثل الحديث العاقل عن أى شىء آخر. وإطلاق اسم 'الألم' على إحساس لا "يُسَوِّى" المسألة أكثر من إطلاق اسم "الملك" على قطعة من الخشب:

> عندما يقول المرء "إنه أطلق اسمًا على إحساسه"، ينسى المرء أن اللغة شهدت استعدادًا كبيرًا توطئة لإطلاق الاسم وحسب، أى حتى يصبح له معنى. وإذا تكلمنا عن شخص يطلق اسمًا على الألم، فإن الصياغة النحوية للفظ "الألم" هى الذى بُذِل الاستعداد لها هنا، فهى تشير إلى الموقع الذى وضعت فيه الكلمة الجديدة. (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٥٧)

وما يبدو لنا فى صورة مقابلات بسيطة مباشرة مع كيانات خاصة، يستند سِرًّا إلى هذه الصياغة النحوية التى نتعلمها علنًا حتى تكتسب معنى معينًا، حتى لأنفسنا. "هل كان يمكن أن أعرف أن الألم إلخ.. إلخ.. شىء داخلى إن لم يخبرنى أحد بذلك؟" (ڤتجنشتاين ١٩٨٠: ٦٤٣). ولا يحدث تلقائيًّا من خلال اللقاء المباشر مع إحساس

ما أن يعنى ذلك الإحساس ما يعنيه من دون الحاجة إلى تفسير. بل إن خصوصيته شىء أتعلمه علنًا: "الجملة التى تقول إن 'الأحاسيس أمر خاص بالمرء' تشبه قولك 'إن المرء يلعب لعبة الورق المفردة مع نفسه'. " (ڤتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٤٨).

فالذى تعلمناه إذن هو أنه على الرغم من الشعور بأن الأسماء والصور والأحاسيس ذوات معنى فى باطنها فإنها جميعًا تحتاج إلى التفسير حتى تقوم بما تقوم به من عمل. والخلاصة الهرمانيوطيقية لذلك أن التفسير موجود فى جميع الأماكن التى تبدو خالية منه. ومع ذلك فعلينا الحرص إزاء ما نعنيه بالتفسير. فإذا كان ڤتجنشتاين يقيم الحجة، من ناحية معينة، على أن زيف الفكرة التى تقول إننا نتبع وحسب ما تأمرنا بفعله الصور والأحاسيس الحافلة بالمعنى، فإنه يعارض بالقوة نفسها الفكرة التى تقول إننا نفكر واعين فى هذه الأمور. فالواقع يقول إن 'الغموض المحتوم' لا ينشأ إلا عندما نتوقف، فى العادة، للتفكير فى الأمر.

ولما كنا نتبع العلامات فى معظم الأوقات، بأسلوب بالغ اليسر، وطبيعى إلى حد بعيد، فإننا نميل إلى الظن بأن التفسير لا يقوم بأى دور هنا، ما دمنا نتبع ما تقوله العلامات وحسب.

> إننا نتأثر بصورة غير عادية بالأسلوب الذى نستجيب به فى الواقع لعلامة من العلامات. والنتيجة أن بعض الأفكار ترمز فى أعيننا لاستعمالات معينة، لأن هذه هى التى اعتدنا استعمال الأفكار فيها. ومن ثم فنحن نظن أن هذه الأفكار تتضمن شيوع استعمالها المذكور فى داخلها، على الرغم من إمكان تخيل وجود استعمال آخر لها بيُسْرٍ وسهولة. (ڤتجنشتاين ٢٠٠١ ب: ٨٨-٨٩)

ومع ذلك فإن أية صورة، بغض النظر عن الوسيط الذى ينقلها ومدى إمكان فهمها، لا تضع حدًّا لتفسيرها. ويصدق هذا على التعريفات الظاهرية، فإن مجرد

الإشارة إلى شيء وقولك "هذا س من الأشياء" لا يمكنه وحده أن ينقل إلينا ذلك الجانب من الشيء الذى سماه المرء، أو فى ظل أى وصف أو فى أى سياق وهلم جرًّا. كما يصدق على الأحاسيس التى تبدو قادرة على تحديد كيفية حديثنا عنها.

ولننظر الآن فى القواعد. يشير ڤتجنشتاين إلى أن المقصود بالقواعد أن تنطبق على عدد كبير ولا ينتهى من الحالات، لكننا بالضرورة يقال لنا ألا نطبقها إلا فى عدد محدود من الحالات. خذ قاعدة مثل "س × ٢". إنها تسمح بإحلال أى رقم فى مكان 'س'، وإن كنا عندما تعلمنا القاعدة نرى أنها لا تطبق إلا فى عدد صغير من الأمثلة. فالمعلم يشرح للتلميذ كيف يضرب ١ × ٢، و٢ × ٢، و١٠ × ٢، و١٥٠ × ٢، قائلا فى لحظة ما شيئًا مثل "واصلوا تطبيق القاعدة بالأسلوب نفسه فى جميع المدخلات" أو "وهلم جرًّا". ويشكك ڤتجنشتاين فى طريقة عمل هذه العبارة "وهلم جرًّا"، على أهميتها البالغة لمعنى القواعد نفسه. فعلى الطالب أن يطبق القاعدة على ظروف جديدة لم يتلق العلم بأسلوب تطبيقها فيها بصفة خاصة. والمفترض أن يواصل العمل بالأسلوب نفسه، ولكن ماذا تعنى كلمة "نفسه"؟ إذ إن التغير فى الظروف يؤثر تأثيرًا مشروعًا فى أسلوب تطبيق القاعدة، مثلما يحدث عندما تكون المدخلات أرقامًا سلبية أو كسورًا. وهذه الظروف ذات صلة بتغيير أسلوب الضرب، فى حين أن ظروفًا أخرى – مثل تجاوز رقم ١٠٠٠ – لا تؤدى إلى ذلك، ولكن كيف يُفترض أن الطالب يعرف الاختلافات المهمة؟ فالمعلم، من ناحية المبدأ، لا يستطيع توقع جميع الظروف الممكنة، وعليه أن ينتهى من الدرس فى لحظة ما، واثقًا أن الطالب قد أدرك المراد. من أين يأتى الطالب بالإحساس بالصلة المذكورة؟ كيف يعرف كيف يستمر إلى ما بعد انتهاء الدرس؟ والضرب فى ٣ بعد ١٠٠٠ وفى ٤ بعد ١٠٠٠٠ يتمشى مع الأمثلة المقدمة لمواصلة الضرب فى ٢، كما أثبت نلسون جودمان وصول كريك. فإذا بدأ الطالب بالضرب فى ٣ فسوف يقول المُعَلِّمُ له إن عليه أن يتبع القاعدة بالأسلوب نفسه، ولكن الطالب سوف يرد قائلا إن المعلم هو الذى غير القاعدة بالضرب فى ٢

بعد ١٠٠٠، والطريقتان المبينتان تتفقان مع جميع الأمثلة المقدمة ما دامت تتضمن جميعًا أعدادًا تقل عن ١٠٠٠، وكما هو الحال فى الأمثلة الأخرى، نواجه "الغموض المحتوم": أى إنه "من الممكن استخلاص شىء من شىء آخر وفقًا لقاعدة ما، بل وفقًا لأية قاعدة ذات تفسير مناسب" (ڤتجنشتاين ١٩٨٣: ٣٨٩)

ولكن ڤتجنشتاين لا يلجأ إلى أفعال عقلانية للإفلات من الغموض، بل ينتهى إلى أن هذا التصور التقليدى للتفكير هو مصدر المشكلة، إذ إن استحالة نجاح الباحث العقلانى المستقل فى العثور على التفسير "الصحيح" وسط البحر الزاخر والحافل بالبدائل يعتبر نوعًا من البرهان على صحة فكره بإثبات استحالة وقوع عكسها، وهى الفكرة التى تقول إننا نواجه حشدًا كبيرًا من البدائل وعلينا أن نختار أحدها:

يُشار إلى وجود صعوبة عندما تتخذ القاعدة صورة علامات لا تتضمن فى داخلها طريقه تطبيقها، بحيث تنشأ فجوة بين القاعدة وتطبيقها... ولكن هذه ليست مشكلة بل تصلب فى الفكر... فنحن لا ننزعج إلا حين ننظر إلى قاعدة ما بأسلوب بالغ الغرابة... أما فى الحياة العادية فالمرء لا يقلق أبدًا بسبب وجود فجوة بين العلاقة وتطبيقها.

(ڤتجنشتاين ٢٠٠١ ب: ٩٠)

ويقترب موقف ڤتجنشتاين هنا من تعريف هايدجر لطريقتنا العادية فى الحياة باعتبارها "استغراقًا حذرًا غير موضوعى" وهو ما يعنى عدم تناول الأشياء أو الأحاسيس المجردة ابتغاء تفسيرها، بل التفاعل الواعى معها من دون تفكير سافر (هايدجر ١٩٦٢: ١٠٧/ ٧٦- انظر أيضًا بريڤر ٢٠١٢). وفى أصل هذا الاتجاه الفكرى القول بأن الذى نفعله فى هذه الحالات هو التفسير:

كانت هذه هى المفارقة عندنا: لا يمكن أن تحدد قاعدة ما مسار أى عمل لأن كل مسار عملى يمكن إخضاعه للقاعدة... ونتبين وجود سوء

فهم هنا إذا تأملنا الحقيقة البسيطة التى تقول إننا فى هـذه السلـسلة مـن الخطوات المنطقية نضع تفسيرًا من وراء تفسير، كأنما كان كل منهـا قـد أرضانا على الأقل لحظة واحدة، ثم جئنا بتفسير آخر وضعناه خلفـه. إذ إن ما نثبته بذلك هو إن وجود طريـق معـين لفهـم قاعـدة مـا لا يعتـبر تفسيرًا، ولكن يثبت أنه، أثناء الانتقال من حالـة تطبيقيـة لـه إلى حالـة أخرى، يمثل ما ندعوه "اتباع القاعدة". (ڤـتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢٠١)

إننا نستسلم للإغراء بتصور أن القاعدة تحدد بصورة آلية أسلوب اتباعها، ولكـن ڤـتجنشتاين يكشف عن ضرورة فهمنا للقاعدة بطريقة خاصـة تـضمن قـدرتها عـلى إرشاد أفعالنا بصورة صحيحة. وهذه الطريقة للفهم لا تعتمد على الفكر الصريح بـل على رد الفعل من دون تفكير:

قولك: "كل الخطوات قد سبق اتخاذها فى الواقع" يعنى: لم يعد أمـامى أى خيار. إذ نقول إن القاعدة إذا اصطبغت بمفهوم معين استطاعت أن ترسم المسارات التى ينبغـى أن يتخـذها اتباعهـا فى كـل مجـال فى هـذا الكون... كلا!.. بل ينبغى لى أن أقول: **هذا فهمـى للقاعـدة**... وسـوف أتبع القاعدة اتباعًا **أعمى**. (ڤـتجنشتاين ٢٠٠٩: ٢١٩)

لا يستطيع الفكر الموضوعى أن يرشدنى إلى التطبيق الصحيح لأن الفكر الصريح يستطيع دائمًا أن يجد طرقًا بديلة كثيرة بل لا حصر لها لاتباع القاعدة. ولا يزيـد الـذى يحدث فى معظم الحالات عن رد فعل مباشر شـكَّله التـدريب عـلى امتـداد سـنوات، بحيث يجعلنا نستجيب وحسب بأسلوب معين، وهو لا يختلف كثيرًا عن ردود أفعال الناس جميعًا. ويقول ڤـتجنشتاين "وحالات سوء الفهـم المشار إليهـا لا تـنـشأ إلا فى حالات بالغة الندرة، على الرغم من احتمال فهم ألفاظى بأحـد الأسـلوبين المتـاحين. والسبب أننا درجنا منذ الطفولة على استخدام أمثال هذه العبارات... بأسلوب معـين

لا بالأسلوب الآخر" (١٩٧٦: ٢٠). ويرفض ڤتجنشتاين التأكيد الفلسفى التقليدى للاستدلال العقلانى السافر. فأمثال هذه الأفعال نادرة الحدوث، وإذا كانت المرشد الذى يوجهنا فلن نستطيع أبدًا أن نعرف كيف نواصل مسارنا، وبالقطع لن يتوافر لنا الإتفاق الميسر الهائل الذى ننعم به.

ومن ثم فإن التفسير، من زاوية معينة، موجود فى كل مكان. أى إنه لا يستطيع شيء فى ذاته – صورة كان أو اسمًا أو إحساسًا أو قاعدة – أن يحدد لنا كيف نفهمه أو نطبقه. ومهما بدا بوضوح لنا أن الطبيعة تمسك بأيدينا وترشدنا فإننا نحن الذين ينبغى أن ندرك سلطتها ونفسر أوامرها، فلا عادات الماضى ولا الواقع الحالى بقادر على إرغامنا على السير فى طريق معين. يقول ڤتجنشتاين: "لا يوجد هنا ما يمكن اعتباره عجلة، إن جاز هذا التعبير، يمكن للمرء أن يتعلق بها، ويرى أنها الآلة المناسبة التى ما إن يختزها حتى تنقله تلقائيًا إلى حيث يريد" (١٩٧٠: ٣٠٤). لن نصل مطلقًا إلى الجانب الآخر للتعبير القائم على حذف ما بعده وهو "وهلم جرًا..."، لا بسبب أوجه قصورنا البشرى، بل لأنه لا يوجد جانب آخر، وهذا هو الغرض من الحذف. وعلى أية حال، فالتدريب هو الذى يحدد استجابتنا للأسماء والصور والإشارة والأحاسيس والقواعد بالأسلوب نفسه:

> الطفل يتعلم هذه اللغة من الكبار من خلال التدريب على استعمالها. وأنا أستخدم كلمة "التدريب" بمعنى يشبه بدقة معنى الكلمة عندما نستعملها فى الإشارة إلى تدريب حيوان على أن يفعل أشياء معينة. فالتدريب يجرى بأسلوب الاقتداء، والمكافأة والعقاب وأمثال ذلك.

(ڤتجنشتاين ١٩٦٩: ٧٧)

لا نكاد نجلس أبدًا لننظر فى أى طريق نتابع فيه سهمًا، مثلا، بل ندرك الاتجاه الذى يشير إليه السهم فى لحظة خاطفة ونسير وحسب فى الوجهة التى يشير إليها.

وهكذا فإن التفسير، من زاوية معينة، فى كل مكان، ولكنه من زاوية أخرى لا يوجد فى أى مكان. فنجاح الشروح يتوقف على رد الفعل الصحيح بطرائق معينة، إذ يجد المرء أن بعض وجوه التشابه قائمة ولها علاقة بالأمر، على عكس غيرها، وينظر إلى حيث تشير التعاريف الظاهرية، و'يقرأ' الصور، ويفسر القواعد بطرائق معينة وهلم جرًّا. فإذا توافرت هذه الاتجاهات تمكن الطالب من تعلم قواعد أكثر تقدمًا ودقة، واستطاع أن يفعل ذلك مثلما تعتبر التعريفات الظاهرية أسلوبًا ممتازًا لتعلم كلمات جديدة بعد أن يكتسب المرء مهارة النظر فيما يشار إليه والربط بينه وبين الألفاظ. يقول ڤتجنشتاين: "لا شك أن التعليم الظاهرى ساعد على تحقيق ذلك؛ ولكن بشرط اقترانه بتدريب من لون خاص. أما إذا اختلف التدريب، فإن تَعَلُّمَ هذه الكلماتِ نَفْسها تَعَلُّمًا ظاهريًّا سوف يختلف اختلافًا شاسعًا" (٢٠٠٩: ٦).

ويريد ڤتجنشتاين أن يتخلص من فكرة وجود قواعد ذاتية التطبيق، وفكرة اختبارنا لشتى تفسيرات أية قاعدة قبل الاستقرار على التفسير الصحيح. وكان جانب كبير من الفلسفة التحليلية المبكرة قد قبل الخيار الأول. إذ إن المنطق كان يحمل الوعد بتحويل اللغة اليومية التى لا نظام لها إلى إجراءات موضوعية [غير شخصية] يمكن حسابها بطريقة آلية، وتنقيتها من جميع ألوان الغموض، وشطحات الدنيا، والتشويش فى ذهن الإنسان. كان المفترض أن يخبرنا المنطق ماذا ينبغى أن نفعل بدقة فى جميع الظروف، وأن يعمل باتساقٍ آلىٍّ كامِل. فقد استبعد الذاتية البشرية من المعادلة، – وهو ما كان فريجه يخشى أن يتحول إلى مذهب نفسى ("psychologism") – بحيث يضمن الموضوعية الأفلاطونية المطلقة للحقيقة. ولم يكن برتراند رسل بعيدًا عن الصواب عندما وصف البحث الفلسفى المنطقى الذى وضعه ڤتجنشتاين قائلا إنه يمثل "استبدال الكتابة الرمزية بالفكر" (ڤتجنشتاين ٢٠٠١ أ: ١٩). وإلى جانب تحول ڤتجنشتاين فى المرحلة الأخيرة إلى الدراسة اللغوية، يُذكر له أنه تحول إلى ما

يشار إليه باسم التحول الأنثروبولوچى، بمعنى أنه من المحال إخراج البشر من المعادلة، ما دمنا نحن الذين ندير هذه الآلات المنطقية ونَبُتُّ فيها إذا كانت تستخدم بالصورة الصحيحة. يقول ڤتجنشتاين "إذا كان الحساب يبدو لنا فى صورة عمل الآلة، فإن الإنسان الذين يقوم بالحساب هو الآلة" (١٩٨٣: ٢٣٤). لا يستطيع المنطق أن يحل محل الهرمانيوطيقا لأن المنطق نفسه يتطلب نوعًا معينًا من التفسير.

# ببليوغرافيا

Braver, Lee. 2012. *Groundless Grounds: A Study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: MIT Press.

Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. San Francisco: HarperSanFrancisco.

Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Notebooks, 1914–1916*. Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

——. 1969. *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. Madsen: Blackwell.

——. 1970. *Zettel*. Ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Trans. G. E. M. Anscombe. Berkeley: University of California Press.

——. 1976. *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge 1939*. Ed. Cora Diamond. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1980. *Remarks on the Philosophy of Psychology, Volume II*. Ed. G. H. von Wright and Heikki Nyman. Trans. C. G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1983. *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Rev. ed. Ed. G. H. von Wright, R. Rhees, and G. E. M. Anscombe. Cambridge, MA: MIT Press.

——. 1993. *Philosophical Occasions, 1912–1951*. Ed. James Klagge and Alfred Nordmann. Indianapolis: Hackett.

——. 2001a. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness. New York: Routledge.

——. 2001b. *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932–1935*. Ed. Alice Ambrose. Amherst, NY: Prometheus Books.

——. 2005. *Philosophical Grammar*. Ed. Rush Rhees. Berkeley: University of California Press.

——. 2009. *Philosophical Investigations*. 4th ed., rev. P.M.S. Hacker and Joachim Schulte. Trans. G. E. M. Anscombe, P.M.S. Hacker, and Joachim Schulte. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

# لمن يريد الاستزادة

Kripke, S. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Oxford: Blackwell.

Baker, G. P., and P. M. S. Hacker. 1985. *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity, Volume 2 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell (2nd extensively revised edition 2009).

Williams, Meredith. 2002. *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*. London: Routledge.

## الفصل الحادى والخمسون

# الهرمانيوطيقا والمذهب النسوى

چـورچـيا وارنكه Georgia Warnke

لا يبــدى معظــم أنــصار المــذهب النــسوى اهتمامًــا كبــيرًا بالتقاليــد الألمانيــة للهرمانيوطيقا بصفة عامة، وبالهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر بصفة خاصة، وعلى الرغم من صلات هايدبجر بالنازية فإن إسهاماته فى هــذه التقاليــد تثـير اهتمامًــا لــدى بعض الباحثين النسويين لأن دريدا كان يبدى اهتمامه بعمل هايدبجر، ودريدا مهــم فى أعين بعض النسويين. ومع ذلــك، ففــى مقدمــة الكتــاب الــذى نــشرته لــورين كــود (Lorraine Code) بعنوان **تفسيرات نسوية لهانز-جورج جادامر** تورد المؤلفة بعـض المشاكل التى تسببها هرمانيوطيقا جــادامر للنــسويين، ومــن بينهــا "متابعتــه البحــث العلمى... بروح هادئة إبان الحرب العالميــة الثانيــة"، و"صــمته إزاء مــسائل الفــورة السياسية والتغير السياسى والاقتصادى خلال النصف الثانى من القــرن العــشرين"، والعالم الفكرى الذكورى الذى يكشفه عنه فيما يكتبه من سيرته الذاتية (كــود ٢٠٠٣: ٣). وأشارت بعض الباحثات النسويات إلى تجاهله لقضايا التجــسيد، وإهمالــه لآثــار علاقات السلطة ومحاولته رد اعتبار التحيز والتقاليد. وما فائدة المذهب النــسوى إن لم تكن الطعن فى التحيز الجنسى (إلى جانب التحيز العنــصرى والكلاســيكى والقــومى ومذهب القدرة وكراهية الميول الجنسية المثلية إلخ) فى التقاليد؟ أفلم يــنجح المــذهب النسوى فى التزامه بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين الجميع فى "زعزعة

التقاليد الخاصة بدور المرأة فى الزواج والأسرة والحياة العامة والممارسات الدينية" كما تقول لندا مارتن أولكوف (Alcoff) (أولكوف ٢٠٠٣: ٢٥١)؟ وإذن ألا تتضمن هرمانيوطيقا جادامر 'فى داخلها'، كما تقول ديان إيلام (Elam)، "نسل تقاليد الارتكاز على الذكر" (إيلام ١٩٩١: ٣٥٠)؟

وعلى الرغم من إشارة أولكوف إلى زعزعة التقاليد، فإنها تجد فى هرمانيوطيقا جادامر كثيرًا من الأفكار ذات القيمة للنسويين، خصوصًا "انفتاحه على الغيرية [أى تجاه الآخر] والانتقال من المعرفة إلى الفهم، والمذهب الكلى، والواقعية السائدة" (أولكوف ٢٠٠٣: ٢٥٦). وتقول سوزان – چوديث هوفمان (Hoffman) إن عددًا كبيرًا من أفكار جادامر ومنظوراته "تشير فى اتجاه نوع من الهرمانيوطيقا المتضامنة مع التنظير النسوى". وتتضمن قائمتها:

> وصف جادامر لأهمية الاختلاف، ورؤيته للفهم باعتباره حوارًا شاملا، ووصفه لضروب التحيز باعتبارها أحوالا إيجابية لنمط من الفهم الذى لابد أن يظل مؤقتًا على الدوام، ووصفه للتقاليد باعتبارها الأساس الذى نرتكن إليه، والذى نحول شكله من خلال التأمل، ووصفه للغة باعتبارها مشروعًا مستمرًا. (هوفمان ٢٠٠٣: ١٠٣)

وأود فى هذا الفصل أن أتابع هذه القائمة بإعادة فحص عمل جادامر فى سبيل رد اعتبار التحيز والتقاليد، وبالتركيز على ما لا يزال من وراء غضب النسويين منه، ألا وهو الزعم بأن جادامر يتجاهل النظر فى السلطة.

## التحيز والتقاليد

لا شك أن نقطة انطلاق جادامر لرد اعتبار مكانة التحيز والتقاليد بعيدة كل البعد عن القضايا السياسية والاجتماعية، ناهيك بالقضايا السياسية والاجتماعية

الخاصة بالمذهب النسوى. فهو يبدأ بقضية فهمنا للنصوص، وبحالات إسقاط المعنى التى يتطلبها هذا الفهم [أى إسقاط القارئ المعنى الذى يراه على هذه النصوص]. فيقول إننا حين نقرأ كتابًا فإننا نكوِّنُ توقعات عن نوع الكتاب، وما يعالجه من موضوعات وحول من يتحاورون فيه حول مادته. فالصفحات الأولى منه قد تشجعنا على تصور أنه دراسة سيكلوچية مثيرة من نوع رواية **مستر ريپلى الموهوب** أو أنه نص فى نظرية المعرفة النسوية مثل مجموعات الدراسات التى حررتها أولكوف وإليزابيث پوتر (Potter) بعنوان **نظريات المعرفة النسوية**. وهذه الإسقاطات [التوقعات] المبدئية ترسم لنا توجهًا معينًا إلى سائر النص بتقديم السياق الذى نضع فى داخله ما نقرأ. وبهذه الصفة فالإسقاطات المبدئية لا غنى عنها، حسبما يقول جادامر، فهى تقدم لنا لمحة عما تعالجه بقية الكتاب وبذلك تنشئ إطارًا يوضع فيه أى جزء من النص الذى نقرؤه. إذ يؤكد جادامر أن "الشخص الذى يحاول فهم نص ما دائمًا ما يلجأ إلى الإسقاط، فهو يسقط(*) [أى يكوِّن] معنى للنص كله حالما يظهر معنى مبدئى ما فى النص" (جادامر ١٩٨٩ : ٢٦٧).

ومع ذلك، فإن إسقاطات المعنى لا تبدأ فقط بعد اللحظة التى نبدأ فيها رؤية معنى ما فى النص، بل إن 'المعنى الأوَّلىَ' الذى يؤدى إلى الإسقاطات حول النص الكلى هو نفسه نتيجة إسقاطات. ومن ثم يواصل جادامر عرض فكرته عن "الشخص الذى يحاول أن يفهم نصًا من النصوص" بإعلانه أن "المعنى الأولى لا يظهر إلا لأنه يقرأ النص بتوقعات معينة فيما يتعلق بمعنى معين" (جادامر ١٩٨٩ : ٢٦٧). فقبل أن نبدأ القراءة، نجد أن لدينا سلفًا توقعات حول النص. ونحن نلتقط

(*) لاحظ كيف يتغير معنى الفعل 'يسقط' والاسم 'الإسقاط' من جملة إلى جملة حتى فى الفقرة نفسها، والأصل هو (porject) و(projection) كما شرحت آنفًا فى هذا الكتاب نفسه. لاحظ غرام الكاتبة بالكلمة.

نسخة من رواية **مستر ريپلى الموهوب** لأننا سمعنا عن المؤلفة پاتريشيا هاى سميث (Highsmith) ونتوقع أن الكتاب سوف يسلب لب أى قارئ. ونحن نبدأ قراءة كتاب عن نظريات المعرفة النسوية لأن لدينا بعض الأفكار عن المذهب النسوى وعن نظرية المعرفة ونتوقع تحليلا علميًّا عن القضايا الناشئة من تلاقيهما. والذى يحدث هنا هو ما يسميه جادامر، متبعًا هايديجر، "البناء السابق للفهم". إذ إن هايديجر يؤكد 'اشتباكاتنا' القائمة سلفًا بجوانب معينة من عالمنا [أى علاقاتنا المتداخلة معها]، بمعنى أننا منغمسون فى بناء من المعانى التى سبق تشكيلها، ودائمًا نتوقع الإمكانيات التى سوف تخلقها هذه المعانى. فنحن نفهم الكوب الذى سوف نصب فيه الشاى المثلج أو المكتب الذى سوف نضع عليه جهاز الحاسوب الذى نفكر فى شرائه. وإسقاطاتنا للمعنى تمثل أحد أساليب وجودنا فى العالم. أى إننا دائمًا ما نتوقع معانٍ تنير ساحة حياتنا باعتبارها مجالا للأفعال والمداخلات الممكنة.

ويؤكد جادامر من جانبه الطبيعة التاريخية لهذه التوقعات. فالمعانى التى نُسقطها لا تأتى من العدم، بل إنها جزء من تراثنا. وهى تجسد الخبرات والتصورات لدى الذين سبقونا وتشمل مجموعة من الموارد التى يقدمونها لنا حتى نستطيع أن ندرك للعالم معنى ما. ونقول باختصار إنها تمثل تقاليدنا. فإلى جانب الأفكار التى نعرفها عن مستر ريپلى الموهوب نعرف دلالة لفظ 'الكتب' قبل أن نتناول ذلك الكتاب لقراءته، كما نعرف شيئًا عن الأنواع الأدبية، التي نتناول الكتب فى ظلها قائلين مثلا إن مستر ريپلى الموهوب رواية سيكلوچية مثيرة. كما إننا نرث أيضًا ضروب فهم مشتركة – فنحن نرث فهمنا للحرب، أو الحرية الشخصية أو التعليم – كما نرث أعرافًا وقيمًا تحدد الدلالة الخاصة للأشياء من حولنا – الحرب باعتبارها مبررة أو رهيبة، والحرية الشخصية باعتبارها حقًا أو مزية وهلم جرًّا – بحيث نجد أن مجموع هذه الضروب من الفهم والتقييم تشكل تقاليدنا التاريخية. وفى حدود ما يستطيع

الأفراد المنتمون إلى تقاليد واحدة أن يختلفوا فى قيمهم وأن يفهموا الدلالات فهمًا متباينًا، وفى حدود ما نستطيع أن نجمع المعانى فى فئات تختلف عناوينها - من سياسية إلى أدبية إلى ثقافية وما يجرى مجراها - نستطيع أن نتكلم عن التقاليد بصيغة الجمع. ولكن الذى يرمى إليه جادامر هو أن هذه الإسقاطات والتوقعات للمعنى ذات جذور فى هذه التقاليد، وهذا هو السبب الذى يجعلها تحيزات ومعان سابقة الثبات فيما خلفه الأسلاف لنا، ومن ثم فهى تساعدنا على إدراك معنى عالمنا. والحق أنه لولا السياق الذى تشكله ما استطعنا أن نجد مدخلا إلى مضمون عالمنا ولا أن نضعه فى إطار ما.

ويخرج جادامر بنتيجتين من هذا التحليل. أولاهما أن التحيزات ليست بالضرورة غير مشروعة بل يمكن تبريرها أو دحضها، أى إن زيادة نظرنا فى النص الذى نقرؤه قد تؤيدها أو تنقضها. وقد يكون لنا مبرر فى افتراضنا المبدئى بأن النص رواية سيكلوچية مثيرة، وقد يثبت أننا أخطأنا حين تعجز مواصلتنا قراءة النص عن توكيد صحة هذا الافتراض. وقد نكون قد درجنا على نهج فكرى معين يجعلنا نشمئز من احتمال نشوب حرب ما، ونجد أن بشاعة الحرب التى يصورها المؤلف فى سائر الرواية تؤكد هذا التحيز عندنا. ويعبر عن هذه الفكرة جادامر قائلا: "قد ترجع ضروب التحيز التى تحدد ما أعتقده إلى ميول خاصة عندى، وهذا حكم قائم على موقف يَفترض أنها قد انقشعت وتحقق التنوير، ولكن هذا لا ينطبق إلا على ألوان التحيز التى لا مبرر لها" (١٩٨٩: ٢٧٩-٢٨٠). ومع ذلك فيمكننا أن نجد ضروب تحيز مبررة، وتوقعات ناجحة بمعنى أنها أصابت فى توجيهنا إلى معنى النص، أو ما يمكن أن نسميه "نظيرًا للنص"، كأن يكون حادثًا أو فعلا أو مؤسسة أو ممارسة ما.

وتقول النتيجة الثانية إن المطلب التنويرى الذى يقضى باستبعاد أى لون من ألوان التحيز مطلب من المحال تحقيقه. فإذا كانت أساليب فهمنا للأحداث التالية أو

الفصول التالية فى كتاب ما تؤكد بعض تحيزاتنا فما ذلك إلا لأنها تتفق مع بعض تحيزاتنا الأخرى. ويصدق ذلك على ضروب الفهم التى تؤدى إلى انقشاع تحيزات أخرى وتحقيق التنوير؛ فإنما تنجح فى ذلك وحسب استنادًا إلى تحيزات أخرى ثابتة فى الوقت الحاضر على الأقل. فنحن نقول إن النص رواية سيكلوچية مثيرة لأنها تتفق مع توقعاتنا عن طبيعة الروايات السيكلوچية المثيرة، ونحن قد نقرر أن كتابًا عن نظريات المعرفة النسوية لا يمثل إضافة إلى المذهب النسوى لأنه لا يأخذ فى اعتباره آراء الذين نعتبرهم من كبار دعاة هذا المذهب. وهذه المعايير افتراضات لا تأتى من العدم، بل إن لها جذورًا راسخة فى التقاليد الأدبية والفلسفية التى ننتمى إليها. وهكذا فإن تبرير التحيزات أو نبذها – أى تحقيق 'التنوير' بشأن تحيزاتنا – يعتمد على ضروب أخرى من التحيز. يقول جادامر:

> إن التغلب على التحيز بشتى أنواعه، أى المطلب العالمى للتنوير، سوف يثبت أنه فى ذاته تحيز، والتخلص منه يفتح الطريق إلى الفهم الصحيح للطابع المحدود الذى لا تتسم به حالنا الإنسانية فقط بل يتسم به أيضًا وعينا التاريخى. (جادامر ١٩٨٩: ٢٧٦)

والحق أننا ما دمنا مخلوقات تاريخية، أى ما دمنا نجد أنفسنا فى عالم ورثناه لا فى عالم نستطيع أن نخلقه من البداية، فإن "ضروب التحيز عند الفرد تشكل الواقع التاريخى لوجوده إلى حد أكبر مما تشكل أحكامه" (جادامر ١٩٨٩: ٢٧٦-٢٧٧).

ونقاد جادامر، ومن بينهم نقاده النسويون، لا يشككون فى نتائجه المذكورة بقدر ما يبدون دهشتهم من التفاؤل الظاهر إزاءها. فنحن نرى من ناحية أن إقدام جادامر على رد اعتبار التحيز والتقاليد أقل "خُبثًا" مما توحى به فى البداية مصطلحاته "المستفزة"، إذ لا يعنى بالتقاليد إلا المفاهيم المشتركة التى يخلفها التاريخ لنا ولا يعنى بضروب التحيز إلا التوجهات المسبقة التى يقدمها لنا: لا نستطيع إنكار مشاركتنا فى التاريخ، بل إننا

"ندخل" مشروعاتنا وأنشطتنا "فى منتصف الأحداث"، إن جاز هذا التعبير، أى وسط عالم لم نخلقه، ولديه تفسيرات تشكلت سلفًا لإمكانياته وحدوده. ونحن نستطيع أن نتدخل فى هذه التفسيرات، ونعيد التفكير فيها، وتعديلها، ولكننا لا نستطيع أن نبدأ من جديد، كما إن الموارد المتاحة لنا فى كل تدخل من جانبنا هى الموارد التى ورثناها لا التى نخلقها. ومن ثم فنحن بالضرورة متحيزون، ما دام التحيز يعنى أن موقعنا محدد تاريخيًّا، وأننا متوجهون سلفًا نحو ذلك الذى نحاول أن نفهمه. ومن ناحية أخرى، فإن تقاليدنا التاريخية ليست ذاتها، بوضوح، "حميدة". وحتى لو كان التاريخ أكثر من "الكارثة التى تلقى بالأنقاض فوق الأنقاض" حسبما يفسر به ڤالتر بنيامين لوحة الفنان كلى (Klee) المسماة **الملاك الجديد** (بنيامين ١٩٦٨: ٢٥٧-٢٥٨) فإن التاريخ منفصل عن تقاليد تفسيره بالقطع انفصالا جزئيًّا على الأقل. ويركز جادامر على الثروات التى يمكن لتاريخنا أن يهبها لنا، فهى مثل عليا نطمح إليها، وقيم ومعايير جديرة بالحفاظ عليها، ونصوص كلاسيكية ترصد أنواع الخبرة الإنسانية وملامحها. ويقول جادامر فى أحد الأمثلة القليلة التى يضربها فى كتابه **الحقيقة والمنهج**، إن ديكارت، على الرغمِ من اعتزامه أن يضع للمعرفة بداية جديدة على أساس صلب، "استبعد الأخلاق من الجهد العقلانى لإعادة البناء الكاملة لجميع الحقائق" (جادامر ١٩٨٩: ٢٧٩). ومع ذلك فإن تقاليدنا التاريخية تتضمن أيضًا العنصرية، والتحيز الجنسى، وكراهية الميول المثلية، وكثرة بشعة من البلايا الأخرى. أفلا ينبغى لنا أن نركز بالقدر نفسه على هذه البلايا وعلى وسائل التغلب عليها مثلما نركز على الثروة التاريخية التى خلفتها تقاليدنا لنا؟ ويصر ألبرت ڤيلمر (Wellmer) على أن "سياق التقاليد الذى يعتبر موقعًا يمكنه كشف الحقائق... يعتبر فى الوقت نفسه موقعًا لتزييف الحقائق ومواصلة استخدام القوة" (ڤيلمر ١٩٧٤: ٤٧) وعلى غرار ذلك يطلب يورجن هابرماس منا ألا ننسى أن "الخلفية المتفق عليها للتقاليد الثابتة... يمكن أن تكون وعيًا صيغ من حالات القهر، ونتيجة للتواصل الكاذب، ليس فقط فى الحالة الفردية المعتلة لنظم الأسرة المضطربة، بل

للنظم الاجتماعية برمتها أيضًا" (هابرماس ١٩٧٧: ٣٥٨ وما بعدها). ولا شك أن استمرار اللامبالاة بالقواعد الخبيثة فى أفهامنا الجماعية يعنى ترسيخ علاقات السلطة التى تشوه كل تعبير عما نحتاج إليه وتضلل مسار أهدافنا وتطلعاتنا.

وتقدم ميراندا فريكر (Fricker) فى كتابها **الظلم المعرفى: السلطة وأخلاق المعرفة** دعمًا كبيرًا لهذه القضايا، مشيرة بصفة خاصة إلى موقف دعاة المذهب النسوى (فريكر ٢٠٠٧). وقبل أن أسأل إن كان عمل جادامر لا يأبه بحالات تشويه التقاليد التاريخية، وهى التهمة التى كثيرًا ما وجهت إليه، أود أن استخدم كتاب فريكر فى الحديث تفصيلا عن هذه الحالات.

## الظلم الهرمانيوطيقى

تبدى فريكر اهتمامًا بما ترى أنه يمثل فجوات أو ثغرات فى التقاليد، أو بما ترى أنه الموارد الهرمانيوطيقية الجماعية المتاحة للأفراد والجماعات، إن أرادوا الإفصاح عن مجالات مهمة من مجالات خبرتهم، ومن بينها خبرة المرأة، فإما أن تكون هذه الموارد غير كافية على الإطلاق للتعبير عن بعض مجالات الخبرة، وإما أنها تتيح وسائل التعبير عنها ولكن بأساليب ناقصة أو مضللة. وتقول فريكر إن عدم التعبير، أو التعبير الناقص، فيه ظلم بسبب تأثيره فى الناس تأثيرًا تفاضليًا. ولنضرب مثالا بما حدث لامرأة اسمها كارميتا وود: كانت وود تعمل فى وظيفة إدارية بأحد الأقسام العلمية فى إحدى الجامعات، عام ١٩٧٥، وكان يطاردها أستاذ كبير، فإذا وقف عند مكتبها ألمح بحركات خارجة، وكان يجد طرائق للاحتكاك بصدرها. وبعد إحدى حفلات الكريسماس انفرد بها فى المصعد وأمطرها بقبلات رغم أنفها فأهرعت تنزل الدرج وطلبت نقلها إلى قسم آخر. وعندما رُفض طلبها استقالت فجأة وقدمت طلبًا للحصول على إعانة البطالة. ورُفض طلبها هذا أيضًا لأنها لم تستطع أن تقدم أسبابًا لاستقالتها من عملها إلا الإشارة إلى أسباب شخصية.

وترجع فريكر الصعوبة التى واجهتها وود فى شرح أسباب استقالتها إلى غياب الفهم الجماعى للقهر الذى تتعرض له، مع غيرها من النساء، أى إن الموارد الهرمانيوطيقية المتاحة للسيدة وود، وللموظفين الذين نظروا فى طلب نقلها وطلب الحصول على إعانة البطالة، تتضمن فجوة كان ينبغى أن تُملأ بالفهم الصحيح للتحرش الجنسى. فلم تكن وود تزعم بوجود أية نقيصة من النقائص المعتمدة فى لائحة القواعد الهرمانيوطيقية القائمة، ولم تزعم مثلا أنها تعرضت للتهجم الجسدى، أو حرمت من الترقية، أو تعرضت لظلم صارخ. ربما كانت قد أحست بالحرج، ولكن أفلا يعتبر الحرج على وجه الدقة أمرًا شخصيًّا ولا يخضع للتعويض أو الإنصاف؟ فأما التصورات السائدة عن سلوك الأستاذ فكانت تقول إنه شكل من أشكال المغازلة التى لا ضرر منها. أفما كان ينبغى للسيدة وود أن تتعلم وحسب أن تتقبل ذلك، بل وأن تواجهه بروح الفكاهة؟ وإذا كانت الفجوة الهرمانيوطيقية التى سُدَّتْ بعد ذلك بالفهم الصحيح للتحرش الجنسى قد كلفت السيدة وود وظيفتها، فإنها لم تؤثر فى الأستاذ الكبير. بل يمكن أن نعتبر أن الفجوة كانت 'نعمة' له ما دامت قد سمحت له بالقيام بسلوكه الجنسى من دون الإحساس بالعار الذى كان يمكن أن يصيبه لو أن فهم سلوكه كان مختلفًا.

وترى فريكر أننا نخطئ إن تصورنا أن هذه الفجوة فى الموارد الهرمانيوطيقية الجماعية مجرد سوء توقيت، كما يمكن أن يحدث إن أصيب المرء بمرض لم ينجح أحد فى تشخيصه أو فهمه، ولكن ما دام ذلك النقص قد أثر فى السيدة وود تأثيرًا يختلف عن تأثيره فى الأستاذ فإنه يمثل ظلمًا. بل إنه ينبع أيضًا من ظلم. وتقول فريكر إن الفجوة الهرمانيوطيقية كانت نتيجة "عدم المساواة فى المشاركة الهرمانيوطيقية" ما دامت المرأة قد اسْتُبْعِدَتْ أو حظر عليها أن تشارك فى تشكيل أنواع الفهم الجماعى ذات الصلة بالقضية (فريكر ٢٠٠٧: ١٥٢). ففى العالم الاجتماعى الذى يتمتع الرجل

فيه بسلطة أكبر من سلطة المرأة، يتمتع الرجل أيضًا بسلطة أكبر فى تحديد معنى الخبرة. ومن ثم ترى فريكر أيضًا أنه ليس من قبيل المصادفة أن جانبًا كبيرًا من الموجة الثانية للحركة النسوية كان مركزًا حول ممارسة الاستبعاد [للمرأة] فى بعض المهن، مثل الصحافة والسياسة والحياة الجامعية والقانون، لأن هذه المجالات هى التى تقوم بدور رئيسى فى "توليد" ضروب الفهم الجماعى. فإذا لم تكن المرأة مشاركة فى هذه المجالات، فإنها لن تسهم فى وصف وتعريف ما تعنيه خبرات مهمة معينة، وهى خبرات قد يكون من المهم للمرأة بصفة خاصة أن تصفها وتعرِّفها.

والمصطلح الذى تطلقه فريكو على هذا الاستبعاد من المشاركة فى "توليد" ضروب الفهم الجماعى هو التهميش الهرمانيوطيقى. وترى أن المرء يمكن أن يتعرض للتهميش بصورة منتظمة على نحو ما، فيما يتعلق بخبرته الاجتماعية كلها أو بعضها. فالواقع أن الهويات الاجتماعية كيانات مركَّبة، ولذلك فقد يتعرض المرء للتهميش فى سياقات تتصل بجانب معين من جوانب هويته، مثل كونه أنثى، لا فى سياقات متعلقة بجوانب أخرى، مثل كونه أبيض البشرة وينتمى إلى الطبقة المتوسطة. وتقول فريكر إن التهميش، بصفة عامة، ينبع من مجموع شكلين أو أكثر من أشكال السلطة، الأول هو السلطة المادية، ومعناها أن يشغل المرء موقعًا متدنيًا نسبيًّا فى البناء الاقتصادى والاجتماعى فى المجتمع، والثانى هو ما تسميه "سلطة الهوية"، ومعناها أن هوية المرء تتعرض لتنميط مُخِلٍّ، ومن أمثلته التنميط الذى يضر المرأة والأقليات. وتقول إن تأثير هذا التهميش هو "جعل الموارد الهرمانيوطيقية الجماعية ذات بناء متحيز" (فريكر ٢٠٠٧: ١٥٤-١٥٥). وتقول هنا إن الطرائق التى تقدمها التقاليد لفهم المعنى ليست مجرد إسقاطات مبدئية أو ضروب تحيز بحيث يمكن أن يكون لها، أو لا يكون لها، ما يبررها، كما يقول جادامر، ولكن، كما يقول ڤيلمر وهابرماس، تقول فريكر إننا إذا تجاوزنا المفاهيم التى ورثناها للنظر فى أحوال توليدها، فسوف نتمكن من تقدير مدى

انحرافها لتقدم المزايا لبعض وتسىء إلى البعض الآخر. فهى لا تكتفى بفهم المطارحة الجنسية دون دعوة إليها فى مكان العمل على أنها مغازلة، بل تفهم أيضًا، مثلا، المضاجعة القسرية مع الزوج على أنها ليست اغتصابًا، والعزوف عن العمل ساعات فى الأسرة عملاً مرهقًا باعتباره نقصًا فى الروح المهنية. ولما كان هذا الانحراف الهيكلى ينبع من مجموعة معينة ويؤثر إلى حد بعيد فى مجموعات لا تتمتع بالسلطة نفسها، ولما كانت المجموعات الأخيرة أقل سلطة، فى جانب معين، بسبب الأنماط المسيئة إلى هويتها، فإن فريكر ترى أننا نستطيع أن نطلق على هذا الانحراف اسم "التحيز الهيكلى الخاص بالهوية" والخلاصة هى تعريفها الكامل للظلم الهرمانيوطيقى المُمَنْهَج بأنه "الظلم المتمثل فى تعتيم مجال مهم من مجالات خبرة المرء الاجتماعية فى وجه الفهم الجماعى بسبب التحيز الهيكلى الخاص بالهوية فى المورد الهرمانيوطيقى الجماعى" (فريكر ٢٠٠٧: ١٥٥).

وترى فريكر أن الأمور قد تزداد سوءًا، فالظلم الهرمانيوطيقى يمكن أن يرتبط بما تسميه "الظلم فى الشهادة" وتعنى به أن أوجه التحيز الهيكلى الخاص بالهوية الذى يعمل فى ظله بعض الأفراد والمجموعات يؤثر فى مصداقيتهم عندما يتكلمون وينقلون المعرفة. فلنفترض مثلا أن السيدة وود حاولت أن تفصح عن تأثير سلوك الأستاذ فيها، الواقع أنه لما كانت المرأة غائبة إلى حد كبير عن تشكيل الفهم الجماعى الخاص بالسلوك، فإن المورد الهرمانيوطيقى الجماعى لا يتضمن المفردات الصحيحة اللازمة للتعبير عن خبرتها، ومن ثم فسوف تكون محاولاتها للتعبير عنها مشوشة أو غير مترابطة على الأرجح. فهى لا تستطيع أن تنتفع بالتفسير المعتمد لذلك السلوك باعتباره مغازلة، ولا تجد لديها تفسيرًا آخر. أضف إلى ذلك أنها امرأة، ومن المحتمل أن منزلتها الاقتصادية والاجتماعية أقل من منزلة الأساتذة فى القسم الذى تعمل فيه، أو منزلة الذين ينظرون قضيتها، ومن المحتمل أنها تعانى من الأنماط المتحيزة الخاصة

بهويتها. ومن ثم فإن المشكلات التى سوف تصادفها فى التعبير من المحتمل أن تُفهم لا باعتبارها ثغرات فى الموارد الهرمانيوطيقية الجماعية ولكن باعتبارها عجزًا وعاطفية متطرفة راجعة إلى طبقتها الاجتماعية وأنوثتها. وفى هذا الصدد تشير فريكر إلى سيناريو مستر ريپلى الموهوب، حيث تعجز مارچ شيروود عن التعبير عن شكوكها فى ريپلى بسبب تحيزات الهوية ضدها، إذ يقول لها هيربرت جرينليف: "اسمعى يا مارچ! إن أمامنا الحدس الأنثوى، ولكن لدينا الحقائق" (فى فريكر ٢٠٠٧ : ٨٨). أى إن جرينليف يعتبر أن مارچ امرأة وأنها بهذه الصفة من الأرجح أن تصدر رد فعلى عاطفى لا عقلانى تجاه أية حالة، وموقفه هنا تحركه 'سلطة الهوية'، إذ يحط من مدى مصداقية شيروود بسبب التنميط المتحيز الذى يبديه جرينليف بصورة مطلقة باعتباره رجلا فى زمن الخمسينيات من القرن العشرين، وفى سيناريو السيدة وود يؤدى 'الظلم فى الشهادة' إلى تعميق الظلم الهرمانيوطيقى الذى تكابده أصلا.

وإذا اتبعنا فريكر إذن استطعنا أن ندرك خطأ محاولات جادامر لرد اعتبار التحيز والتقاليد، ما دام يتجاهل نوع التحيزات المسيئة التى تؤدى إلى تهميش مجموعات معينة وتمنعها من الإسهام فى التقاليد وإسقاطها للمعنى الذى يريد أن يرد اعتباره. إن التقاليد التى ننتمى إليها ليست فقط موردًا هرمانيوطيقيا جماعيًّا مثمرًا بل إنها أيضًا تركة خلقتها السلطة، وخلقها الإقصاء وسوء التمثيل ولا تزال حافلة بتأثير هذه العوامل. وهى تعتمد على تهميش مجموعات معينة وتطيل أمد هذا التهميش بالاستمرار فى إسقاط التحيز الخاص بالهوية. وليست التحيزات المذكورة مجرد توجهات مسبقة قد تنجح وقد تفشل، ولكنها أفكار دوجماطيقية موروثة عن هوية الأشخاص وعما يقدرون ولا يقدرون عليه. وفى حدود تجاهل جادامر لهذا العوار فى تراثنا مفضلا ثرواته التى لا تنكر، فإنه لا يستطيع أن يقدم، فيما يظهر، أية أدوات لكشف جوانب الظلم وتخفيف آثارها.

لكنه ليس من الواضح إن كان جادامر لا يكترث بالتشوهات التى تشوب التقاليد إلى الحد الذى توحى به هذه النتيجة. والواقع كما يقول ريتشارد بيرنشتاين، أن جادامر وهابرماس تبينا فى أثناء مناقشاتهما أن مواقفهما متقاربة إلى حد يفوق ما كان أى منهما يفترضه فى البداية (بيرنشتاين ١٩٨٢: ٣٣٥). ومما له صلة أكبر بقضيتنا أن جانبًا كبيرًا من عمل جادامر يتعلق على وجه الدقة بإمكانيات تجاوز حدودنا وافتراضاتنا الهرمانيوطيقية، بل إنه يقترح أن يكون مفتاح هذا التجاوز نبذ علاقات السلطة المعرفية التى تصفها فريكر على وجه التحديد. وحتى أبدأ تقديم حجته بالخطوط العريضة، أستهل كلامى بالحديث عن فكرته الخاصة بالتصور المسبق للاكتمال.

## التصور المسبق للاكتمال

عندما يصف جادامر ضروب التحيز أو إسقاطات المعنى التى نقوم بها فى محاولة فهم نص ما، أو أحد نظائر النصوص، فإنه يستخدم الدائرة الهرمانيوطيقية الخاصة بالكل والجزء بمعنى أننا نسقط [أى نتصور] معنى النص الكلى باعتباره السياق الذى يمكن أن نفهم فيه الأجزاء التى يبتدئ بها. وفى الوقت نفسه، نجد أن فهم الأجزاء التالية من النص قد يتطلب منا تنقيح إسقاطنا لمعنى النص الكلى، وإذا حدث هذا فإننا نستخدم هذا الإسقاط الجديد باعتباره سياقًا لإعادة قراءة الأجزاء الأولى. ونحن نشتبك فى هذه الدائرة من الإسقاطات بالمعنى الذى يستخدمها فيه شلايرماخر، فهى تمثل منهجًا يضمن الفهم الصحيح. أى إننا نفهم نصًا ما فهمًا كاملا حين نستطيع أن نفهم كلمة من خلال الجملة التى تنتمى الكلمة إليها، ونفهم الجملة من خلال الفقرة، والفقرة من خلال النص الكلى، والنص الكلى من خلال أعمال المؤلف كلها، مثلما نفهم كل نص كلى من خلال أجزائه. ويطبق شلايرماخر الدائرة الهرمانيوطيقية أيضًا لفهم النص بصفته جزءًا من الحياة الباطنة أو الذاتية للكاتب، وفهم تلك الحياة من خلال النص.

ويعترض جادامر على الاتجاه المنهجي لهذا التحليل. فهو يرى، ويقول إن هايديجر يرى أن الدائرة الهرمانيوطيقية ليست منهجًا لفهم النص بل هى وصف لما نفعله حيثما نفهم. بل إن الدائرة لا تقدم لنا فهما صحيحًا فريدًا للنص. فالواقع أننا نجمع شتات معناه بطرائق مختلفة تتوقف على نوع اهتمامنا به والمنظور الذى نتخذه حياله. فإن فريكر مثلا تقدم تفسيرًا يلقى الضوء على رواية مستر ريپلى الموهوب، ولكنه تفسير ينظر إليه بلا شك من زاوية خاصة، ألا وهى أهمية استكشاف قضية "ظلم الشهادة". وتفسيرها إذن ليس تفسيرًا قادرًا على الزعم بفهم النص بالأسلوب الوحيد الذى يمكن أن يفهم به، ولكنه ينظر إليه من أفق خاص. أضف إلى ذلك أنه ما دامت النصوص تشارك فى التاريخ، فإنها دائمًا ما ترتبط بقضايا جديدة ومختلفة، وبنصوص مختلفة، بحيث يصبح فهمنا لها، مهما يكن شارحًا ومترابطًا فى معناه الباطن، فهمًا من زاوية تاريخية خاصة أو من أفق خاص. والحق أنه ما دام كل موقف تَاريخى يسمح بوجود اهتمامات خاضعة لآثار ثقافية مختلفة ويتضمن طرائق مختلفة لربط النصوص بغيرها من النصوص والأحداث الإضافية المختلفة، فلا يمكن لأى فهم للنص أن يتسم بالصحة الفريدة.

وكان جادامر يرى أن ما تفترضه الدائرة الهرمانيوطيقية سلفًا، أى "التصور المسبق للاكتمال"، يعادل فى أهميته ما يترتب على هذه الدائرة من آثار (جادامر ١٩٨٩: ٢٩٣-٢٩٤). ومعنى 'التصور' المذكور أننا إذا ربطنا مقبولية فهمنا لأحد النصوص (إن لم تكن صحته الفريدة) بنجاح فهمنا فى تحقيق التكامل بين الأجزاء والكل فى وحدة معنى متسقة، فإن لنا أن نتصور إذن أن الجزء والكل يشتركان معًا فعلا فى تكوين وحدة معنى متسقة. ولكن لماذا نفترض هذا الافتراض؟ أفلا تعتبر النظرات الثاقبة للمذهب التفكيكى، على سبيل المثال، قائمة على عكس ذلك، على وجه الدقة، أى على أن ترابط المعنى ووحدة النص أمور ظاهرية فقط، وأن علينا أن نبحث عن المعنى فى 'صدوع' النص، أو قل حيث يتضاد الشكل والمضمون فيكشف التضاد عن

معنى كان خفيًّا وغير ظاهر؟ ويسلِّم جادامر بأن التصور المسبق للاكتمال هو ذلك نفسه، أي تصور مسبق أو تحيز. ومع ذلك، فهو يرى أنه تحيز لازم لرصد المعانى التى نسقطها [على النص]. ومن السهل إدراك مرماه فيما يتعلق بمشاغلنا العملية أو قدرتنا على التفاعل مع العالم التي يؤكدها هايديجر. أى إننا إذا أردنا أن ننهض بأى عمل فى ذلك العالم فإن علينا أن نفترض أنه يتكون من أجزاء متكاملة مترابطة المعنى. ونستطيع أن نرتكن إلى ضروب فهمنا للعالم لأننا نفترض أنها تتكامل مع غيرها بحيث يصبح العالم الذى نسكته مفهومًا، وهكذا فإن افتراض وحدته يقدم إلينا معيارًا نستطيع استخدامه فى تقييم إسقاطاتنا لمعنى الجوانب الخاصة لذلك العالم، وتصحيحها إذا ضللتنا. ويطبق جادامر هذا التحليل المنطقى على فهمنا للنصوص. ولو لم نفترض أن النص كلٌّ كامل ما استطعنا أن نكتشف مواطن الزلل أو الانحراف فى فهمنا لأجزائه، زد على ذلك أن فهمنا لأحد أجزائه لن يترتب عليه ما يؤدى إلى فهمنا لجزء آخر، كما إن عجزنا عن إدراجهما فى المعنى المُوَحَّد لن يترتب عليها ما يفيد خطأهما. فإذا لم نفترض ترابط معنى النص الكلى لن نستطيع البت فيما إذا كانت إسقاطاتنا لمعانى الأجزاء لها ما يبررها أم لا.

ولكن كيف يمكن أن يكفي اتفاق الأجزاء مع العمل الكلى لضمان الصحة؟ فإن فهم هيربرت جرينليف للسيدة مارج شيروود متسق داخليًّا، إذ يظن أنها منساقة وراء عواطفها، ولا ترجع إلى عقلها، وكل اشتباه تثيره حول ريپلى يؤكد صحة فهمه لها. والواقع، كما تبين فريكر، أن عجز شيروود عن إسماع صوتها للآخرين يسهم فى إثارتها عاطفيًّا وغضبها، وبذلك تصبح ما يظن جرينليف وغيره من الرجال الذين تتعامل معهم، سلفًا، أنها 'انفعالية'. وهكذا يفرض جرينليف فهمه المتسق داخليًّا عليها حتى تصبح فى الحالة التى كان يفترضها سلفًا فيها. ومع ذلك فإن فهمه يشوهه التعصب الجنسى، فى حين أن فهمها يسبر أغوار جريمة ريپلى. وعلى نحو ما أوضحناه آنفًا، نجد أن التصور المسبق للاكتمال لا ينظر إلا إلى الترابط الداخلى للمعنى، ولا يحسم

التساؤل عما إذا كان تحقيق الترابط المذكور قد تعرض للتشويه بفعل علاقات السلطة وتحيزات الهوية وما إلى ذلك بسبيل. أى إن المثال الخاص بهيربرت جرينليف يبين، أن الموارد الهرمانيوطيقية التى فى أيدينا يمكن أن تسمح بترابط المعنى فيما نفهمه من النصوص ونظائر النصوص، ولكن الفهم يصاب بالتواء واعوجاج نتيجة افتراضات موروثة لكنها خبيثة.

ويقدم جادامر طريقًا للخروج من هذه 'الورطة'، إذ نشر مقالا عام ١٩٧٥ يروى فيه تفاصيل مناقشة دارت بينه وبين هايدجر عام ١٩٤٣ حول الدلالة الهرمانيوطيقية للآخرين، قائلاً إنه اقترح أن "تدعيم الآخر نفسه ضد موقفى يسمح لى، للمرة الأولى، أن أفتح الطريق أمام إمكانية حقيقية للفهم" (جادامر ٢٠٠٠: ٢٨٤). كما يقدم مقولة مماثلة فى كتابه **الحقيقة والمنهج** قائلا: "لا يفترض القارئ وحسب وجود وحدة معنى متأصلة فى النص، بل إن فهمه يسترشد على غرار ذلك بتوقعات متعالية متواصلة للمعنى النابع من علاقة الحقيقة بما يقوله النص" (جادامر ١٩٨٩: ٢٩٤) أو كما عبر هو نفسه عن هذه المسألة قائلا "إن الانحياز إلى الاكتمال... لا يشير ضمنًا إلى هذا العنصر الشكلى وحسب – أى قدرة النص على التعبير الكامل عن معناه – بل يشير أيضًا إلى ضرورة كون ما يقوله هو الحقيقة الكاملة" (جادامر ١٩٨٩: ٢٩٤). ويتفق جانب من الحجة هنا مع حالة التحيز لصالح ترابط معنى النص أو نظائر النصوص. فإذا شئنا اختبار صحة إسقاطاتنا لمعنى النص، فلابد أن نفترض أن للإسقاطات معنى صوريًّا بمعنى أنها تتفق مع الجوانب الأخرى للنص أو نظائر النصوص، وأما فيما يتعلق بالتقاليد المكتوبة أو ما يقوله شخص آخر لنا، فلنا أن نطلب أيضًا مايمكن وصفه بأنه المعنى الجوهرى، وذلك حين يؤدى تكامله مع الأجزاء الأخرى للنص أو المقولة إلى ما يمكن أن يكون قولا حقيقيًّا/ صادقًا. ولكن النظرة السطحية إلى التحيز قد تبدو، بطبيعة الحال، عرضة لإساءة الاستخدام

الدوجماطيقي، بمعنى أننا إذا افترضنا، ولو بصورة مبدئية على الأقل، أن النص أو الآخرين يقولون شيئًا يفتقر إلى الترابط الصورى لكنه حقيقى فى جوهره، أفلن نميل عندها إلى 'زحزحة' المعنى من مكانه حتى يقول النص شيئًا نتفق معه؟ ومن ثم، ألن نفرض تحيزاتنا على النص حتى ينتهى بأن يقول شيئًا 'حقيقيًّا' نشارك سلفًا فى القول به؟ الواقع أن سياق ملاحظة جادامر يشير إلى العكس تمامًا:

> تمامًا مثلما نصدق النبأ الذى يرويه المراسل لأنه كان حاضرًا أو لأنه يتمتع بمعلومات أوفى، نجد أننا مستعدون أساسًا لتقبل إمكان تمتع كاتب النص المرسل إلينا بمعلومات أكبر من معلوماتنا، وفق رأينا السابق.

(جادامر ١٩٨٩: ٢٩٤)

ومعنى هذا أن افتراض صدق نص من النصوص، أو ما يقوله لنا شخص آخر، لا يعنى فرض معتقداتنا عليه بل يعنى افتراض حيازة النص أو الشخص معلومات أفضل مما فى أيدينا.

كيف يعوضنا هذا الجانب من التصور المسبق للاكتمال عن إمكان تعرض فهمنا لتشوهات معينة؟ وتحاول فريكر أن تتصدى للظلم الهرمانيوطيقى وفى الشهادة بأن تدعو إلى "تحييد التحيز فى أحكامنا على المصداقية" (فريكر ٢٠١٠: ١٦٥). ولكن جادامر ينكر أننا فى حاجة إلى تحييد تحيزنا أو إلى الارتفاع فوقه، بل يصر على أن افتراضنا صدق ما نقرأ أو ما يقوله شخص آخر هو الذى يمكّننا أولا من رؤية حقيقة تحيزاتنا، فهى تتضح لأنها تتعرض فجأة للطعن فيها، ومن ثم تشغل مكان الصدارة، بفضل ما نعتبره الصدق فى مقولة شخص آخر. وافتراض صدق ما نقرأ أو ما يقوله شخص آخر، يعنى أننا نقوم بطرح تحيزنا، أضف إلى ذلك أن افتراض إحاطة نص ما، أو شخص ما بمعلومات أفضل يعنى أن التحيزات التى اتضحت بهذا الأسلوب قد تكون ناقصة، ونكتسب بذلك، حسبما يقول جادامر، حكمة سقراط: أى أن نعرف

أننا لا نعرف. ومعرفة أننا لا نعرف تسمح لنا بأن نسأل، ومن هنا تنبع دلالة أسئلة سقراط. ويذهب جادامر إلى أن السؤال الجيد سؤال إجابته مفتوحة بمعنى أنه لا يفترض أنه يعرف الإجابة مقدمًا ولا يميل إلى تفضيل إجابة على إجابة، ولكن السؤال الجيد فى الوقت نفسه سؤال له دافع، بمعنى أنه يكشف عن مجموعة المقدمات المنطقية التى تتحكم فى توجيهه. ففى إقرارنا بجهلنا والسماح بإمكان صدق ما نسمع أو نقرأ، طرح لتحيزاتنا ومن ثم فنحن نسأل أسئلة تتيح توكيد هذه التحيزات أو نفيها أو تنقيحها.

بل إننا لسنا الطرف الوحيد الذى يسأل أسئلة معينة، إذ إننا فى طرح أسئلة ذوات دوافع وإجابات مفتوحة، نطلب أسئلة عن المقدمات المنطقية التى كشفنا عنها، ونطلب من ثم أسئلة من جانب من يشترك معنا فى الحوار أو الأسئلة التى يقدمها النص لنا حتى يكشف عن مقدمات منطقية أخرى نستطيع طرح أسئلة عنها. والنتيجة نشأة حوار. وفى حدود ما يفترض المشاركون فيه أن مقولات شركائهم قد تكون صادقة، يظل كل منهم منفتحًا على الآخر، ولا يحاول أى منهم أن يهيمن على المحادثة أو يدفعها فى اتجاه معين دون سواه، بل إن الحوار يتابع تطور مادة الموضوع الذى يناقش. ويعبر جادامر عن هذه القضية نفسها قائلا:

> إن منهج التوليد (maieutic) فى الحوار السقراطى، أى فن استخدام الألفاظ باعتبارها 'قابلة' (داية)، موجه بالقطع إلى الأشخاص المشاركين فى الحوار، ولكنه لا يتعلق إلا بالآراء التى يعبرون عنها، أى بالمنطق المتأصل فى مادة الموضوع التى تتكشف فى الحوار. والذى يظهر على حقيقته فى المنطق الذى لا ينتمى لى أو لك، ومن ثم فهو يتجاوز الآراء الذاتية للمتحاورين، والذى يعرف الشخص الذى يدير الحوار نفسه أنه لا يعرفه.

(جادامر ١٩٨٩: ٢٣٧)

وتقارن أولكوف هذا الوصف للحوار بالوصف الذى يقدمه دونالد ديڤيدسون للتفسير الجذرى، وهو يعنى به الموقف الذى يجب على اللغوى فيه أن يحاول فهم المتكلم بلغة لا يفهم اللغوى أى جزء منها وكل ما يعرفه هو الجمل التى "يعرف المتكلم أنها صادقة". ويبدأ ديڤيدسون بالقطب المضاد للتصور المسبق للاكتمال، أى بافتراض ما يظن أن اللغوى يحيط به بالضرورة، ووفقًا له يكون ما يرى المتكلم أنه صحيح متفقًا مع ما يعتقده اللغوى سلفًا. وإذا كانت هذه الاستراتيچية مقبولة فى مثل هذه الحالة 'الجذرية' فإن أولكوف تشير إلى أنها لا تسمح بالوعى الانعكاسى لدى اللغوى بأن ما يراه صحيحًا قد يكون إشكاليًّا. وتقول أولكوف: "وهكذا لا يُقَدَّمُ إرشادٌ بالانفتاح على غيرية الآخر، وعلى إمكانية وصول الآخر إلى حقيقة معينة تتجاوز ما يمكن أن نعتبره بصورة مبدئية مقبولا أو عقلانيًّا أو حتى عاقلا" (أولكوف ٢٠٠٣: ٢٣٧). والواقع حسبما تقول أولكوف:

> إننا يمكن أن نقرأ بسهولة رأى ديڤيدسون باعتباره شكلا من أشكال الإمبريالية الأنثروبولوجية، التى نرى 'نحن' فيها أنفسنا بصفتنا نمثل الثقافة المتحضرة المتنورة التى نجح نظام العقائد فيها فى اجتياز اختبار المنطق بصورة شاملة، ومن ثم أصبح عقلانيًّا برمته، ولن يقبل إذن تلك العقائد المنتمية إلى الثقافات الأخرى إلا ما كان يتفق اتفاقًا جوهريًّا مع عقائدنا. (أولكوف ٢٠٠٣: ٢٣٨)

وسواء قبلنا أو لم نقبل هذا التقييم لرأى ديڤيدسون فإن الموقف السقراطى الذى يتظاهر العالم فيه بالجهل والذى يتبناه جادامر أمر مختلف كل الاختلاف، فما دمنا مخلوقات تاريخية، فنحن نقبل التوجهات التى خلفها لنا الماضى، بل علينا أيضًا أن نعترف بجهلنا بالمستقبل. إننا نسقط بعض المعانى حتى نصيب قدرًا ما من الفهم، ولكننا إذا كنا نتمتع بالحساسية لوجودنا التاريخى، فسوف نبدأ كل تلاق لنا مع

الآخرين، ومن بينهم من يختلفون اختلافًا شاسعًا عنّا، بالموقف السقراطي المشار إليه آنفًا. وسوف نرى لقاءاتنا معهم باعتبارها فرصًا للتساؤل وللتعلم، وسوف نمتنع عن جعلها مناسبات لفرض آرائنا الخاصة، وفقًا لما يفعله ديفيدسون فى نظر أولكوف. فلو لم نتصور أن لقاءاتنا مع الآخرين فرص للتعلم، ولو لم ندخل هذه اللقاءات مفترضين سلفًا تفوق الآخرين علينا لأن مقولاتهم قد تكون صحيحة، فلن نحقق أملنا، فى رأى جادامر، فى التغلب على ضروب تحيزنا. وقد كتب جادامر يقول فى معرض تذكره لمحادثة أجراها مع هايديجر عام ١٩٣٤: "إن سماحك للآخر بصحة موقفه المضاد لموقفك... لا يعنى فقط الاعتراف، من ناحية المبدأ، بقصور إطارك الخاص بل يعنى أيضًا أنك تسمح لنفسك بتجاوز إمكانياتك... فى عملية حوارية تواصلية" (جادامر ٢٠٠٠: ٢٨٤).

وتقترب فريكر من هذا الرأى حين تسأل كيف يمكن لجرينليف أن يتحاشى المعاملة الظالمة للسيدة مارچ شيروود. وتقول فريكر إن على جرينليف أن يكون على وعى بتأثير الأنماط المتحيزة فى اتجاهين: الأول رد فعله على شيروود، والثانى حكمه على موقفه الخاص. وتقول بعبارة أخرى إنه كان عليه أن يأخذ فى اعتباره تأثير حكمه فى مصداقيتها الظاهرة ليس فقط بصفتها امرأة بل أيضًا بصفته رجلا. ولو توافر له هذا الوعى النقدى الانعكاسى لاستطاع تصحيح تحيزه بزيادة مقدار مصداقيتها. وتقول فريكر "إن هذه الفكرة الإرشادية من شأنها تحييد أى تأثير سلبى للتحيز فى الأحكام القائمة على المصداقية، وذلك بزيادة التعويض حتى تصل درجة المصداقية إلى الحد الذى كان يمكن أن تصل إليه لولا التحيز" (٢٠٠٧: ٩١-٩٢). وتفترض فريكر، بطبيعة أننا نستطيع تحييد تأثير تحيزاتنا فى أحكامنا، ولكن جادامر يرى أننا لا نستطيع فى أفضل الأحوال إلا أن نطرحها. كما توحى فريكر ضمنًا بأننا قادرون على تحديد مقدار المصداقية التى نوليها لكلام المتحدث لولا تحيزاتنا. ولكن لو كان للتحيزات التأثير السلبى فى أحكامنا حسبما ترى، فمن الصعب أن نرى كيف يمكننا أن نزيلها ببساطة من

فوق أحكامنا حتى نرى ما يمكن أن تبدو عليه الأحكام بعد تجريدها من التحيزات. ومع ذلك ففى محاولة التخلص من تأثير التفاوت فى المكانة الاجتماعية فى بعض السامعين مثل جرينليف، نجد أن فريكر تسعى لتحقيق الهدف الذى يسعى إليه التصور المسبق للاكتمال عند جادامر. أى إننا بدلاً من إرخاء الزمام لتحيزنا ضد هوية المتكلم بحيث ينطلق بلا ضابط ولا رابط، نزيد من تقديرنا لمصداقيته، أو كما يقول اقتراح جادامر الأقرب إلى القبول، نفترض وحسب أن ما يقوله صحيح، وننطلق من ذلك إلى طرح الأسئلة ومقارنة معتقداته بمعتقداتنا وهلم جرًّا.

وترى فريكر أن شكلا من أشكال الوعى النقدى يستطيع أن يعالج الظلم الهرمانيوطيقى والظلم فى الشهادة أيضًا، ويعنى ذلك أننا نسمح فى هذه الحال بإمكان وجود فجوات فى الموارد الهرمانيوطقية التى قد تؤدى إلى ظهور المتكلم بمظهر المتردد أو بمظهر ذى المعانى غير المترابطة، وعلينا إن توافر لدينا الوقت أن نشرع فى حوار معه يتسم بزيادة "تفاعلنا الإيجابى ووعينا الاجتماعى" عما نبديه فى المحادثات العادية (فريكر ٢٠٠٧: ١٧١). وينبغى لنا فى هذه الحالات أن نصغى إلى المسكوت عنه، كما تقول فريكر، إلى جانب المصرح به، وأن نبحث عن أدلة تؤكد أن مزاعمه فجة إلى حد ما. أما إذا لم يتوافر لنا الوقت اللازم لمثل هذا الحوار، فإن فريكر توصى بأن نمتنع عن الحكم ونبدى استعدادنا لتقبل مصداقية المتحدث. وفى هذه الحالة:

> يسهم المستمع ذو الخلق الفاضل فى المخادثة بتقديم خلفية اجتماعية 'نظرية' تغذوها إمكانية وجود ظلم هرمانيوطيقى، بحيث يستطيع أن يتجنب الرضى بحكم يؤدى دونما داع إلى الحكم بانخفاض المصداقية، ومثل هذه الخلفية 'النظرية' قد لا تعنى، فى حالات كثيرة، أكثر من ضرورة الارتياب فى صدق أحكام المحدث التلقائية الأولية، عندما يتعلق الأمر بمتحدث وفى موضوع قضية مثل هذه القضية.
>
> (فريكر ٢٠٠٧: ١٧٢)

وتعنى فريكر بكلمة 'نظرية' هنا، ووضعها بين علامتى تنصيص مفردتين [توحيان بأنها كلمة قلقة] لا يزيد عما نعنيه بالبصيرة التى نلجأ إليها حين يكون المورد الهرمانيوطيقى الجماعى منحرفًا، ويؤدى انحرافه إلى أنواع من التشويه [للحقائق] وحين يكون ضعف قدرة المتكلم على الإفصاح، أو يمكن أن يكون على الأقل، ناجمًا عن الانحراف المذكور، لا عن وجود قصور فى طاقته البيانية. فإذا تجاهلنا اهتمام فريكر بالحياد، فإن فحوى حجتها يقترب مرة أخرى - فيما يتعلق بالظلم الهرمانيوطيقى وظلم الشهادة معًا - من إعادة النظر نفسها فى مقاييس العلاقة بين المتكلم والسامع، وهى التى يشير إليها جادامر بمصطلح تظاهر العلماء بالجهل (*docta ignorantia*) المشار إليه آنفًا. وهكذا فإن اللجوء إلى 'النظرية' وإلى تظاهر العلماء بالجهل ينجحان فى زعزعة علاقات السلطة وبذلك يسمحان لنا أن ننصت إلى الآخرين.

وفى هذا الصدد تشترك فريكر مع جادامر فى تصور أن الإنصات إلى الآخر يعتبر فضيلة ومطلبًا معرفيًا فى الوقت نفسه وعلى قدم المساواة. فحين يرفض هيربرت جرينليف أن ينصت إلى مارج شيروود فإنه يعاملها معاملة ظالمة وإلى جانب ذلك يعجز عن اكتشاف ما حدث لابنه. وأما إذا كان العكس قد حدث، فقام بمراجعة موقفه وازداد قبوله لمصداقيتها، فكان من الممكن أن يتجنب الظلم الذى أوقعه بشهادتها وأن يروى ظمأه إلى معرفة الحقيقة. وعلى غرار ذلك فإن ما يعتبره جادامر انفتاحًا على الآخر لا تقتصر فائدته على الجانب المعرفى ألا وهو تزويدنا بعامل تصحيح لتحيزاتنا، بل إن له جانبًا أخلاقيًا أيضًا، فالواقع أنه يذكر حالتين يمكن أن يعامل المستمعُ المتكلم فيهما بطريقة غير أخلاقية. ففى الحالة الأولى يُعتبر المستمعُ 'موضوعًا' أو 'شيئًا' يدرسه، ويحاول أن يشرح أقواله باعتبارها 'أعراضًا' [لعلة ما] أو آثارًا لسبب كامن من نوع ما، وهكذا فإن جرينليف لا يصغى لما تقوله مارج شيروود عن ريپلى، بل يفسر كلامها باعتباره دليلا على أنوثتها. وفى الحال الثانية يتعالى المستمع على المتكلم بزعم أنه يحيط بموضوع الكلام إحاطة أفضل، وهنا نجد

أن جرينليف يزعم أن ما تعبر عنه مارج هو فى الحقيقة حزنها على ضآلة معرفتها بولده، الذى كان خطيبها. ويقول جادامر إن معاملة المرء للآخر باعتباره 'موضوعًا' أو 'شيئًا'، يعنى أنه يبحث عن طرائق للتنبؤ بسلوكه ومن ثم يعامله باعتباره وسيلة [مثل وسائل البحث العلمى] وبذلك فهو يناقض "التعريف الخلقى للإنسان" (جادامر ١٩٨٩ : ٣٥٨)، وأما فى حالة التعالى عليه فإن المستمع "يسلب مشروعية ما يقوله المتكلم" (جادامر ١٩٨٩ : ٣٦٠).

وتمزج فريكر بين هاتين النقيصتين الأخلاقيتين ولكن تمييز جادامر بينهما يمكّنه فى نظرى من الفصل بين صورتين مختلفتين لما تتعرض له المرأة من الظلم فى الشهادة، ففى بعض الحالات يُختزل كيان المرأة بحيث يقتصر على الصفات النمطية لجنسها، كأن تُرسم لها صورة التى تفكر بعاطفتها لا بعقلها؛ وفى حالات أخرى يقال لها إن ما تقوله فى الواقع يختلف عما تظن أنها تقوله. ففى حالة شيروود، يقال لها إنها لم تعامل معاملة ظالمة بل إنها تفتقر إلى الحس الفكاهى فيما يتعلق بالمغازلة البريئة. وعلى أية حال فإن جادامر يرى أن الانفتاح على الآخر الذى يسمح لنا بأن نستمع إليه يعتبر السبيل الوحيد لإقامة علاقة أخلاقية معه. فأما اعتباره 'موضوعًا' أو التعالى على الآخر فيعنى أننا نعلن بذلك قطع العلاقة معه، أى إننا نرى أنفسنا غير مرتبطين بأية علاقة معه وننكر أية روابط متبادلة مع الآخرين ومع أنفسنا. أى إننا فعليًّا نستغل مرتبتنا. ولا يقتصر أثر ذلك على عجزنا عن الانفتاح على ما يمكن أن نتعلمه بل إننا نرسخ أيضًا علاقات السلطة. ويعبر جادامر عن ذلك بقوله: "من دون... الانفتاح على بعضنا البعض لن توجد رابطة حقيقية" (جادامر ١٩٨٩ : ٣٦١). وهكذا فإن رفض السماح بصحة ما يقوله الآخر سقوط أخلاقى.

ومن المثير حقًّا أن فريكر تضع حدودًا للإنصات الأخلاقى، إذ تذكر اقتراحًا قدمته لويز أنطونى يتعلق بالتعامل مع الأحكام ذوات المصداقية المنخفضة الخاصة بالمرأة وأفراد الأقليات. وتوصى أنطونى بأن يقوم الرجال، أو من لا يخضعون

لضروب التحيز النمطية، باتخاذ "نوع من الأفعال المعرفية الإيجابية" تجاه النساء أو من يخضعون لضروب التحيز النمطية، باتخاذ "نوع من الأفعال المعرفية الإيجابية" تجاه النساء أو من يخضعون لضروب التحيز المذكورة، وبتعبير آخر، حين تقول امرأة "شيئًا شاذًّا" فعلى الرجال أن يفترضوا "أنهم هم الذين لا يفهمون، لا أن المرأة مخبولة" (فى فريكر ٢٠٠٧: ١٧٠). ومع ذلك فإن فريكر ترفض تعميم تطبيق هذه التوصية لأنها ترى أنها لا تأخذ فى اعتبارها الطبيعة المركبة للهويات الاجتماعية. إذ تستطيع امرأة بيضاء تنتمى إلى الطبقة المتوسطة بكل يسر أن تعبر عن خبرتها فى سياق معين، حيث يكون لون بشرتها الأبيض وطبقتها المتوسطة أبرز سماتها، ولكنها لا تستطيع ذلك فى سياق آخر حيث تكون أنوثتها هى القضية. وتقول فريكر عن الحالة الأولى إنها "إذا بدت مخبولة، فربما كانت فعلا كذلك" (فريكر ٢٠٠٧: ١٧١). أى إن ضرورة الإنصات الأخلاقى لا تنطبق إلا على من نعرف أنهم عرضة للاشتباه فى انطباق "أحكامنا المبدئية على مصداقيتهم التلقائية" لأنهم من الذين "يتكلمون بهذا الأسلوب عن موضوع مثل هذا الموضوع".

ومع ذلك فإن هذه الحدود التى تضعها فريكر على الإنصات الأخلاقى يجعل فاعليته مقصورة على الحالات التى نعرف سلفًا أنها متوترة، أى الحالات التى تعتبر – بتعبير آخر – جزءًا من وعينا الذاتى النقدى. ولا يتضح من هذا التحليل أننا نستطيع أن نتوقع سلوكًا أفضل من هربرت جرينليف. أى غير الظلم الذى يوقعه بالسيدة شيروود. ففى عالم الخمسينيات الذى كان يعيش فيه لم يكن التعصب الجنسى قد أصبح بعد جزءًا من الخطاب الهرمانيوطيقى النقدى الشائع. ومن ثم فإن فريكر ترى أن الظلم الذى يوقعه جرينليف بالسيدة شيروود ينتمى إلى نوع "لا إثم فيه" (فريكر ٢٠٠٧: ١٠٠). ومع ذلك، وسواء كان ذلك مؤثمًا أو غير مؤثم، فإن وضع حدود للإنصات الأخلاقى يحد بالتأكيد من قدرته على التعلم، ليس فقط حول ما حدث لابنه بل أيضًا حول المساواة بين قدرات المرأة على التمييز وبين قدراته، وكذلك قضية مساواة المرأة بصفة عامة. وهكذا فإن جادامر يتجاوز فريكر، أخلاقيًا ومعرفيًا. أما من

الزاوية الأخلاقية فإن جادامر يقول إن اعتبار شخص 'مخبولاً' أو 'ذا عاطفية مفرطة' شكل من أشكال الخروج من العلاقة معه. إذ إننا فى هذه الحالة لا نرتبط بالآخر باعتباره شخصًا معينًا آخر له مطالبه الخاصة، ولا نسمح له "بأن يقول شيئًا حقًّا لنا"، وإنما نهيمن على الآخر، فإما نختزله فى بعض التعميمات المفترضة عن السلوك البشرى، على نحو ما يختزل جرينليف شيروود، وإما نصر على أننا نحيط إحاطة أفضل بالموضوع الذى يحاول أن يعبر عنه. وينتهى جادامر من ذلك إلى أن يقول "كل من يسلك سلوكًا يخرجه من العلاقة المتبادلة... يغير هذه العلاقة ويدمر رابطتها الأخلاقية" (جادامر ١٩٨٩ : ٣٦٠). ومن الزاوية المعرفية، وفيما يتعلق بمتكلم يبدو أنه مخبول أو خاضع لعاطفة متطرفة، أو فيما يتعلق بنص ذى صعوبة، نجد أن جادامر يلقى بالعبء الأول على السامع أو المفسر، وهو عبء تجميع ما يقال والبت فى إمكان صدقه. فأما إذا عجزت جهودنا عن تحقيق ذلك، وفى هذه الحالة وحدها، فنحن نضطر إلى نشدان تعليل لما قيل، بالبحث فى تاريخ الشخص أو فى سيكلوچيته. وعلى العكس من ذلك، نجد أننا إذا افترضنا من البداية أننا أننا نعرف أكثر مما يعرفه الشخص الآخر أو يتضمنه النص، فإننا نعلن بذلك يأسنا من اكتساب أى علم. أما إذا أردنا أن نتعلم فلابد لنا دائمًا أن نفترض أن ما نقرؤه أو نسمعه هو "الحق الكامل"، من دون أن يقتصر ذلك على متكلمين معينين فى موضوعات معينة، وهى التى ينبغى أن نرفع إزاءها مستوى المصداقية فى أحكامنا. ذلك وإلا حكمنا بالتراجع على جهودنا للتعرف على جوانب أخرى من التشوهات التى خلفها لنا التاريخ.

## الخاتمة

دأب منتقدو هرمانيوطيقا جادامر على الإشارة بانتظام إلى أنه يتجاهل آثار السلطة، والمؤكد أنه يحدد مهمته بأنها العمل على إيضاح "الظروف التى يحدث فيها الفهم" (جادامر ١٩٨٩: ٢٩٥) لا إيضاح الظروف التى تعيقه. ومع ذلك فهو يستخدم مصطلح 'الظروف' بمعنيين: الأول هو الأحوال التاريخية التى يبدأ منها

إدراك المعنى بالضرورة، والثانى هو عوامل التمكين، أى الحالات التى يمكن أن تؤدى إلى ما يسميه الفهم الحقيقى. وكثيرًا ما ترتبط الهرمانيوطيقا عنده بالمعنى الأول، فهو يقول إنها أحوال تقوم على أساس التحيزات المدينة بوجودها للُّغات والممارسات فى التقاليد التى ننتمى إليها. ولما كان الفهم تاريخيًّا على هذا النحو، فهو أيضًا أفقى، على حد تعبير جادامر. فنظرته يحد منها الماضى الذى يرثه ومستقبل لا يستطيع أن يعرفه، ومع ذلك فالآفاق يمكن أن تتسع، ويبدى جادامر اهتمامًا بالأسلوب الذى يمكن به توسيع فهمنا يعادل اهتمامه بالحدود التاريخية التى يعمل فى ظلها.

ويعى جادامر أيضًا أن توسيع فهمنا كثيرًا ما يتطلب إعادة تصفيف علاقات السلطة التى تكبحه، ووفق مصطلحات فريكر، كثيرًا ما يتطلب التغلب على الظلم الهرمانيوطيقى والظلم فى الشهادة. وإذن فإن فريكر ترى أن هذين الشكلين من أشكال الظلم يتضمنان تحيزات هيكلية فى الهوية تعوق فهمنا لبعض المجالات المهمة للخبرة وتقوض مصداقية المتكلمين والمفسرين المهمشين. ومع ذلك فإن فريكر تحد من تأثيم بعض الذين يقعون فى براثن التحيز، حيث يبدو أن ظروفهم تجعل من المحال تحقيق التأمل الذاتى النقدى، على نحو ما نرى فى حالة هيربرت جرينليف. وعلى عكس ذلك ينص جادامر على إدراج التأمل النقدى فى جميع محاولاتنا للفهم. فالفهم عنده يعنى أن يأخذ مأخذ الجد إمكانية صدق المقولات التى نقرؤها أو نسمعها، وهو ما يُبْرِزُ إبرازًا شديدًا ضروب تحيزنا، كما إننا نمنح أنفسنا من خلاله فرصة تجاوزها. فأما الذين يرفضون رفضًا دوجماطيقيا أن يفعلوا ذلك فهم يعجزون عن معاملة الآخرين معاملة الأكفاء لهم وتضيع عليهم فرصة التعلم أيضًا.

# ببليوغرافيا


Alcoff, L. M. (2003) 'Gadamer's Feminist Epistemology' in L. Code (ed.) *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, PA: Penn State University Press.

Benjamin, W. (1968) 'Theses on the Philosophy of History' in W. Benjamin. *Illuminations*, trans. H. Zohn, New York: Schocken Books.

Bernstein, R. (1982) 'What is the Difference that Makes a Difference: Gadamer, Habermas and Rorty,' *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Sciences Association 2*.

Code, L. (2003) 'Introduction: Why Feminists Do Not Read Gadamer' in L. Code (ed.) *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, PA: Penn State University Press.

Elam, D. (1991) 'Is Feminism the Saving Grace of Hermeneutics?' *Social Epistemology* 5: 349–60.

Fricker, M. (2007) *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.

——(2010) 'Replies to Alcoff, Goldberg, and Hookway on Epistemic Injustice,' *Episteme* 7: 164–78.

Gadamer, H-G. (1960 2nd revised edn 1989) *Wahrheit und Methode*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall as *Truth and Method*, New York: Crossroads Publishing Co.

——(2000) 'Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person,' trans. P. Adamson and D. Vessey, *Continental Philosophy Review* 33: 275–87.

Habermas, J. (1977) 'A Review of Truth and Method' in F. Dallmar and T. McCarthy (eds.) *Understanding and Social Inquiry*, Notre Dame, IN: The University of Notre Dame Press.

Hoffman, S-J. (2003) 'Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Feminist Projects' in L. Code (ed.) *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, PA: Penn State University Press.

Wellmer, A. (1969, trans. 1974) *Kritische Gesellshaftstheorie und Positivismus*; trans. John Cumming as *Critical Theory of Society*, New York: Seabury Press.


## لمن يريد الاستزادة


Alcoff, L. M. (2005) *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, New York: Oxford University Press.

Alcoff, L. M. et al. (2010) 'Book Symposium: Miranda Fricker's *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*,' *Episteme* 7.2: 128–78.

Code, L. (ed.) (2003) *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*, University Park, PA: Penn State University Press.

Hekman, S. J. (1997) 'Truth and Method: Standpoint Theory Revisited,' *Signs* Winter: 1-17.

O'Neill, L. (2007) 'Embodied Hermeneutics: Gadamer Meets Woolf In A Room Of One's Own,' *Educational Theory* 57: 325–37.

Warnke, G. (2007) *After Identity: Rethinking Race, Sex and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wisnewski, J. J. (ed.) (2012) *Review Journal of Political Philosophy* Volume 10: *Georgia Warnke's After Identity*.

# الفصل الثانى والخمسون

# الهرمانيوطيقا والبنيوية وما بعد البنيوية

نيكولاس ديفى **Nicholas Davey**

## ١- الطريق إلى اللغة

لدى بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥) عنوان ثلاثى - "البناء والكلمة والحادث" - يشير به إلى العلاقات الأنطولوجية والفكرية المعقدة بين الهرمانيوطيقا والبنيوية وما بعد البنيوية (ريكور ٢٠٠٤: ٧٧-٩٦). ومع ذلك فإن هذه العلاقات لا تتسم بالتناظر، فعلى الرغم من أن "الحادث"كلمةٌ - ذات قدرة على تفعيل عوالم من المعنى - فهو يؤدى إلى وجود الأبنية التركيبية للغة، وإن كانت هذه الأبنية الصورية لا يمكن أن تترجم بسهولة إلى العلاقات الدلالية التى تَضْمَنُها. فثُلَاثِيَّةُ ريكور تلقى الضوء على التوترات بين اللغة المتصورة فى البناء (اللغويات أو علم اللغة) وصورة الكلمة (علم دلالة الألفاظ) وصورة الحدث (أى توجيه المعنى). وتعتبر الثلاثية مفيدة من حيث بيانها للاختلافات التى تميز المداخل الهرمانيوطيقية والبنيوية وما بعد البنيوية إلى اللغة.

إن أى استحضار "للكلمة" (*Sprachlichkeit* أى 'الطابع اللغوى'، وهو المصطلح الأساسى بصفة مطلقة فى الهرمانيوطيقا الفلسفية) لن يكون له معنى يُعْتَدُّ به من دون إدراك الأبنية اللغوية الصورية التى يقوم عليها كل ملفوظ لغوى. وكانت هذه الأبنية تشغل جانبًا كبيرًا من الفكر البنيوى المبكر، ولكن مفهوم جادامز 'للطابع اللغوى' لا يمكن تقسيمه بسهولة وفق تمييز سوسير ما بين اللغة (*langue*)

(علم اللغة الصورى) والكلام (*parole*) (أى المحادثة اليومية). فالبنيويون يولون أولوية منطقية للغة على الكلام، فاللُّغة تكوِّنُ المجال الصورى للعلاقات اللغوية الموضوعية ولكن الكلام يكوِّنُ العالم (الثانوى) للآراء والملفوظات الذاتية. وعلى العكس من هذا نجد أن المفكرين الهرمانيوطيقيين، مثل هايديجر وجادامر، ينسبون أولوية وجودية للكلام، فهو السلطة التى تكشف العالم وتتميز بها اللغة اليومية، فهذه الأخيرة هى التى تتمتع بالأولوية، لا المجردات الصورية لعلم اللغة التى تُستمد من قدرة التجسيد التى تعتبر قدرة ثانوية للغة.

والبنيوية يقل خوفها عن خوف الهرمانيوطيقا من الطعن فى الدور المنوط بمقصد الذات فى التعبير عن المعنى. إذ يقول رولان بارت (Roland Barthes) (١٩١٥-١٩٨٠) إن المؤلف لا يعتبر 'ميتًا' بقدر ما يعتبر ظاهرة ثانوية، أو قل إنه وسيط تتكلم من خلاله "خشخشة اللغة" (بارت ١٩٨٩: ٧٦). والهرمانيوطيقا الفلسفية، فى احتفالها "بالكلمة" تؤكد أيضًا جوانب الفعل أو الأداء للغة. ويقول هايديجر إن اللغة عندما "تتكلم" تأتى بعالم إلى الوجود الفعلى. ولكن السؤال الذى يسأله جادامر وريكور هو إن كانت خبرات المتكلم بالمعنى (أى المساءلة التى يوجهها النص) يمكن أن تقتصر اقتصارًا كاملا على عمل الأبنية اللغوية، وإلى أى مدى. فإن فكرة **الحادث الكاشف** تعنى ضمنًا وجود عنصر المشاركة أو الاشتباك (وقد يكشف عن نفسه لكنه ما دام حادثًا حواريًّا فهو يكشف عن نفسه إلى مشارك فى الحوار). ولكن ذلك لا يتمشى مع تأكيد ما بعد البنيوية للعمل المستقل المتضمن فى الأبنية الاقتصادية والسياسية داخل اللغة. والثلاثية النظرية التى يقدمها ريكور، حيث يتداخل البناء والكلمة والحادث ويرتبط بعضها بالبعض، وحيث تتجاذب وتتنافر أيضًا، تحدد مجالات التوتر (*Spannungsfeld*) التى تميز وجوه التضاد القلق على الرغم من قدرته الكاشفة، بين البنيوية والهرمانيوطيقا وما بعد البنيوية.

ويتحدد الميدان الذى تتنازع فيه الهرمانيوطيقا والبنيوية وخلفاؤها ويختبر بعضها بعضًا إلى حد كبير على ضوء الصدوع التى تبين الانشقاق بين الشرح والفهم. فإذا كان ڤيلهلم ديلثى (١٨٣٣-١٩١١) يشك فى أن أطر الشرح العلمى تستطيع تقديم نظرة عميقة فى التعبيرات الخارجية عن وعى الذات، فإن قرينه فريدريش نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) يشك فى مقدرة دراسة الوعى على إرشادنا إلى أى فهم للفعل على الإطلاق. أى إن نيتشه لا ديلثى هو الذى يوضح الفرق بين الهرمانيوطيقا والبنيوية، بل إن البنيوية تعتبر جزءًا من تراث نيتشه الفعلى.

إن نيتشه يجمع ما بين "الهرمانيوطيقا ذات الأنساب" وبين "هرمانيوطيقا الارتياب"، وكلاهما من نتائج احتضانه لمذهب المظاهرية (phenomenalism) عند شوپنهاور الذى يعتبر الوعى أثرًا مظهريًّا للإرادة الروحية. وهرمانيوطيقا الأنساب عند نيتشه تستند إلى النفى التحريمى لمفهوم الوجود المضمر، فى توكيده للصيرورة باعتبارها الواقع الأوحد. وإذا كان الوجود مستبعدًا من عالم الصيرورة فعلى المرء، كما يقول نيتشه، أن يسأل كيف يمكن لوهم مثل ذلك الوجود أن ينشأ (نيتشه ١٩٦٨ ب؛ القسم ٧٠٨). ولا تكمن الإجابة فى الفهم الذاتى عند الذات الحوارية ولكن فى الفهم الموضوعى لسيمياء الوعى، أى الحقيقة التى تقول إن اللغة تقوم على لغة علامات [لغة إشارية] فى أيدى قوى الاستيعاب والتبسيط (نيتشه ١٩٦٨أ: ٣٨).

وتنشأ هرمانيوطيقا الارتياب من استئصال نيتشه للميتافيزيقا، وتصبح أساسًا للبحث النقدى فى الوجود، وأساسًا للمشروعية المعرفية لبعض المفاهيم مثل الذات والوعى والهوية والشىء. وهكذا فإن إنكار ما بعد البنيوية لوجود (١) أبنية "طبيعية" ثابتة فى اللغة، و(٢) هوية النص، و(٣) وحدة المؤسسات، له جذور فى النفى التحريمى عند نيتشه للوجود والصور المشتقة منه. إذ يقول دعاة ما بعد البنيوية إن الأشياء التى نتكلم عنها ليس لها وجود فى ذاتها بل إنها توجد فى اللغة عندما نتكلم، فاللغة لا تشير إلى "العالم" بل إلى عالم يخلقه الكلام (*Sprachsgeschaffene Welt*)

وهو الذى نخطئ بسهولة كبيرة فنتصور أنه "العالم". والحق أن فلسفة التفسير (*interpretationsphilosophie*) عند نيتشه، التى ترفض المعانى الثابتة، تنشئ الإطار للصراع بين المدخلين الهرمانيوطيقى والبنيوى لإعادة بناء المعنى وتقويضه (أى تفكيكه). كما إن زعمه أن نواتج الوعى تعتبر لغة إشارية للقوى الصورية التى تشكلها يفتح بابًا فكريًّا للدخول إلى البنيوية. فإذا استطعنا أن نفهم القوى التشكيلية العميقة العاملة فى داخل اللغة – مثل الحاجة إلى العمل مثلا بنهج يربط الذات بالموضوع – فربما استطعنا الظفر بنظرة عميقة فى إرغام اللغة على التفكير فى (ما يبدو لنا أنه) عالمنا.

وتتعلق الهرمانيوطيقا ذات الأنساب عند نيتشه، فى الصورة التى طورها بها ميشيل فوكوه، بما يترتب على الشك فى صدق تمثيل الوعى فكريًّا للعالم، من حيث النظام التركيبى للأشياء والذوات. كيف ينشأ وهم الوجود وارتباطه بالحقيقة؟ ويرد نيتشه قائلا "لابد أن نمطًا للصيرورة نفسها هو الذى خلق وهم الموجودات". وتنظر الهرمانيوطيقا ذات الأنساب عند نيتشه، أو ما يطلق عليه أيضًا تعبير "تاريخ أحد الأخطاء" فى السؤال القائل: كيف يمكن أن يُعتقد بأن شيئًا مكذوبًا شىء حقيقى؟ ولا يتضح لنا على الفور دلالة إقامة نيتشه، بطاقة المتنبئ، علاقات بين الأضداد – بين الوجود والصيرورة، والصدق والكذب، والقوة والضعف، والصحة والمرض – ولكن الفجوة التى يفتحها بين ظواهر الوعى والقوى الروحية التى تمثل أساس إنشائها هى التى اكتسبت أهمية حاسمة للأسلوب الذى تطورت به البنيوية وما بعد البنيوية فى وقت لاحق. ومساحة الاختلاف المذكورة تطرح السؤال التالى: إلى أية درجة يمكن لظواهر الوعى أن تعتبر تعبيرًا عن قوى تجسيدية كامنة؟ ومن المفارقات أن سعى نيتشه لمثل هذا الأساس كان قرينه ديلثى يراه وقوعًا فى الذاتية التى كانت منهجية الفهم عنده تحاول الإفلات منها. ولكن الواضح أن الهرمانيوطيقا ذات الأنساب عند نيتشه تمثل كفاحه للإفلات من عزلة الذاتية وأوهامها بالكشف عن حقيقتها باعتبارها (الأثر) المجسد للقوى الباطنة.

وتبين هذه الملاحظات التمهيدية سبب اعتبارنا أن ثلاثية "البناء والكلمة والحدث" تتعلق بمجموعة من العلائق غير المتناظرة فيما يتصل باللغة. كان نيتشه يرى، مع خلفائه البنيويين، وجود تعارض مباشر بين عالم أولى موضوعى من الأشكال اللغوية تحت مستوى الوعى، حيث الدوافع السيكلوچية وضروب إرادة السلطة؛ وبين العالم الثانوى الذاتى غير الأصيل من المعانى والنوايا وأشكال الفهم السطحى. ويدرك هايدجر وريكور وجادامر، بكل تأكيد، أن 'حدث اللغة' (the language-event) لا يتمثل فى معانٍ تتدفق منبثقة من ألفاظى، إذ تتفجر فى داخل تعبيرى ظلال معان، وإفصاحات وتداعيات تميز بعض التقاليد أو شكلا من أشكال الحياة بصورة تلقائية. وبتعبير آخر ليست الأبنية الموضوعية للغة متميزة ومنفصلة ومعارضة بمعنى منطقى لمحتويات التعبير المفرد. بل على العكس من ذلك، وعلى عكس الفرضيات البنيوية، نجد أن التعابير اللغوية فيما بين الذوات تتمتع بكياناتها الموضوعية التى يحافظ عليها التعبير المفرد، ويشذبها من حين لآخر. وسوف يستكشف هذا الفصل الآن ثغرة التباين التى فتحها نيتشه من خلال هرمانيوطيقا الارتياب عنده بين ما تمثله اللغة باعتبارها نسقًا تمثيليًّا وبين ما تمثله أو تكشف عنه حول اللغة فى حالات تمثيلها، وكيف اتسعت هذه الثغرة على أيدى دعاة البنيوية وما بعد البنيوية فى هجومهم على المداخل الهرمانيوطيقية للمعنى. وما ينبغى النظر فيه أيضًا هو كيف أن هايدجر وريكور وجادامر (الذين يحرصون على الدفاع عن مفاهيم المعنى والفعل ضد المداخل الاختزالية فى حجج ما بعد البنيوية) ينتفعون أيضًا بثغرات التباين فى اللغة بين من يتكلم، وما يتكلم عنه، وكيف يتكلم عما يتكلم عنه. والمناظرة الدائرة حول وجوه التعارض النقدى بين هذه المراتب الثلاث للفكر فى القرن العشرين تتطلب منا أن ننظر نقديًّا فى القضايا الفلسفية المطروحة فى تمييز ريكور بين البناء والكلمة والحدث.

## ٢- حقيقة المعنى

تستمد الخلافات المحتدمة التى تدفع مسار تاريخ الفلسفة جُلَّ زَخَمها من المنازعات حول أسس الحقيقة، فإذا كان المذهب التجريبى يستند فى القول بما يسميه الحقيقة إلى الخبرة نفسها، ويبرر بها مشروعية 'حقائقه'، فإن المذهب العقلانى يستند فى تبرير مقولاته المعرفية إلى نظم (يزعم أنها) لا شك فيها للأفكار [أى المُثُل] السابقة الوجود. وقد أثار "التحول إلى اللغة" فى فلسفة القرن العشرين مجموعة مماثلة من الأسئلة حول علاقة اللغة بالحقيقة. فإذا كانت اللغة هى الوسيط الذى تقدم من خلاله 'مزاعم الحقيقة' عن العالم، فكيف تبنيها اللغة؟ هل صحيح، حسبما يعتقد ڤتجنشتاين، أن ما يمكن للغة أن تعبر عنه يمثل حدود ما يمكن التعبير عنه عن العالم؟ أضف إلى ذلك أنه إذا كانت اللغة أيضًا هى الوسيط الذى تقدم من خلاله مزاعم المعنى، وإذا كان هذا المعنى يعتمد على مجموعات من العلاقات التركيبية والدلالية، فما الذى يضمن صدق هذه العلاقات؟

إن شكل هذه الأسئلة معرفى بوضوح: فما الذى تستطيع الذات المعرفية فهمه من العمليات الجوهرية للغة وكيف تؤثر هذه فى معرفتنا بالعالم؟ إن معظم أسئلة البنيوية تتخذ هذا الشكل. إذ إن ليڤى شتراوس يفترض أن العالم الاجتماعى يمكن دراسته علميًّا كأنما كان مجموعة من العلائق اللغوية. ولا يقول الافتراض إن اللغة تمكننا من دراسة العالم الاجتماعى باعتباره موضوع العلوم الإنسانية (أى باعتباره يتكون من معان مجسدة) ولكن باعتباره من العلوم الطبيعية (أى باعتباره مجموعة من العلاقات اللغوية التى نلحظها ونستطيع من ثم توكيد صحتها). ويرتكز النزاع بين الهرمانيوطيقا فيما بعد هايدجر وبين البنيوية على ما يرى هانز-جورج جادامر وپول ريكور أنه النهج العلمى المتطرف للحركة البنيوية. فهما يقولان إن عَالَمَ اللغة ليس شيئًا تستطيع الذات المعرفية أن تتجاوزه لتقييمه باعتباره شيئًا مستقلا. وهذا سهم موجه إلى قلب البنيوية: أى إن اللغة تستعصى على التنظير. وإذن فإن صدق اللغة باعتبارها

وسيطًا لتمثيل العالم يفلت من التقييم. والأنطولوچيا الهرمانيوطيقية لا تطعن وحسب فى البنيوية بل فى أى مدخل معرفى عام إلى اللغة: أى أن تستبدل بالمسألة المعرفية للحقيقة تقييمًا أنطولوچيا لمسألة المعنى. وفيما يلى حجتها.

إذا كان عَالَمُ اللغة شيئًا تشارك فيه الذات، فإن علاقة الذات بهذا العالم تصبح حتمًا منظورية [أى قائمة على منظور الذات]، ولا يمكن اعتبار أية مقولة عن العالم مقولة مكتملة، لا بل ولا يمكن تقييم كفاءة التمثيلات المعرفية. ففى إطار الهرمانيوطيقا فيما بعد هايديجر نجد أن التحول إلى اللغة فى الفلسفة يُوَدِّعُ الانشغال المعرفى بالحقيقة، إذ استعيض عن قضية الحقيقة بقضية المعنى. وعندما يواصل هايديجر وجادامر الحديث عن "عمل الحقيقة" أو "حقيقة" العمل الفنى، فعلينا أن نبدى الحساسية لما يعنيه ضمنا هذا الانتقال (المعبر عنه تعبير مخففًا).

لا يعنى أى خروج عن إيلاء الأولوية لمسائل الصدق المعرفى أن العدمية و/أو النسبية هما العواقب المحتومة لتقييم الأولوية الظاهراتية للمعنى. إذ يرى هايديجر أن الشيء الموجود (أى الوجود) يبدى حقيقته باعتبارها "بيانًا" مستمرًا إلى الأبد أو عملية ظهور دائمة. وليس المقصود هو ما **يظهر** بل فعل **الظهور** نفسه. أى إن "حقيقة" الوجود حدثية وأدائية ومن ثم فهى "واضحة فى ذاتها" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٨٥). وهذا عند جادامر يربط اللغة ربطًا حاسمًا بالوجود، قائلا "الوجود هو التمثيل الذاتى" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٨٤) وجوهر اللغة تمثيلى: "الوجود الذى يمكن فهمه هو اللغة" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٧٤). ويرى هايديجر وجادامر أن الوجود مثلما يكشف عن نفسه، فإنه يخفى نفسه أيضًا. أما ما الوجود فلا يمكن القول به، وإنما يمكن تَبَيُّنُهُ فقط من خلال ما يتجلى فى كلمة "الوجود" باعتبارها **لفظًا**. فباعتباره لفظًا، يبرز معناه ويكتنفه الغموض فى الوقت نفسه، إذ دائمًا ما يترك ما يتطلب الإفصاح عنه وراءه. ومع ذلك، فباعتباره لفظًا، أى باعتباره حادث تلفظ معين، فإنه

يبين تزامن التكتم والكشف، أى يصور الوجود على حقيقته (أو يصور فعل الوجود). إذ إن "تفجر اللغة هو الوجود نفسه الذى تشكَّل فى لفظ ما" (ريتشاردسون ١٩٦٣: ٢٩٢). وربما يكون هذا ما يعنيه جادامر عندما يصف "الوجود بأنه لفظ تحدث الحقيقة فيه" (جادامر ٢٠٠٧: ١٣٧). أى إن اللفظ باعتباره حَدَثَ تَلَفُّظٍ يصنع ماهية الوجود، فهو كشفٌ ما يفتأ يقوى ويضعف (ديفى ٢٠٠٩: ٢٥١). ما الذى يترتب عمليًّا على هذا التشخيص فيما يتعلق بالطبيعة الأدائية للغة؟

استنادًا إلى التعبير الجديد الذى استحدثه هايدجر (*der Sprache spricht*)(*). يصر جادامر على أن الأصح أن نقول إن اللغة تتكلمنا لا إننا نتكلم اللغة. ولما كانت خبرة الإنسان الجوهرية بالعالم خبرة لغوية، فإن هذه خبرة من يُخَاطَبُ: أى إن النصوص أو الأعمال الفنية أو الحالات تخاطبنا مباشرة. ويؤكد جادامر "أن العمل الفنى مهما بدا أنه معطىً تاريخى... فالصحيح أنه دائمًا يقول لنا شيئًا، وهو يفعل ذلك بطريقة تدل على أن مقولته من المحال حصرها فى مفهوم". ويضيف قائلا إن جانبًا من المهمة الهرمانيوطيقية هى "إدراك شىء يستولى علينا" (*Begreifen was uns ergreift*)(**) (جادامر ٢٠٠٧: ٦١). وخبرة المعنى أولية بلا مراء، وإن يكن المعنى الذى نخبره يظل مثار شك. فإن ما له معنى يؤكد وجوده بهذه الصفة، من دون الاستناد إلى المعرفة العارضة (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٦٩). والإدراك المفاجئ للمعنى، من الزاوية الظاهراتية، مناسبة مستقلة، فهى منفصلة عن الرأى الذاتى ولا تحيلنا أو تُرجعنا إلى "فعل أزلى للفوظ" (جادامر ٢٠٠٧: ١٨١) بل تقول شيئًا ينبع، فيما يبدو، من ذاتها.

---

(*) لا تتضمن المعاجم الألمانية كلمة (*spricht*) مفردة بل دائمًا جزءًا من كلمات أخرى مثل *sprichwort* أى المثل أو الحكمة المأثورة، ولكن معجم هايديجر يقول إنها تفيد التواتر على اللسان ومن ثم تفيد الكلام هنا، ومن ثم يترجم النقاد (الإنجليز) التعبير بأنه قريب من 'اللغة تخاطبنا دومًا'.

(**) أو فهم شىء يفهمنا أو فهمنا.

وأما ما تقدمه الخبرة باعتباره ذا معنى لا مراء فيه فهو لا يلزم جادامر بالمذهب الجوهرى ولا بالمذهب الاختزالى الذاتى. (١) ما يكشف عن نفسه باعتباره ذا معنى يعتبر بالضرورة (من حيث كونه ظهورًا فريدًا) منظوريًّا، أى إنه جانب محدود وقاصر من جوانب مادة الموضوع التى تكشف عن نفسها. فهو لا يكتمل أبدًا. (٢) بل وليس ما يكشف عن نفسه باعتباره ذا معنى إعادة بناء ذاتية. وما يكشف عن نفسه باعتباره ذا معنى لا يفعل ذلك إلا بشرط كونه متصلا **سلفًا** بمعنى لا نهائى راسخ سلفًا ومن المحال "إيضاحه وعرضه" يومًا ما (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٥٨). والأفق اللانهائى المذكور "كيان كلى" تخاطب أجزاؤه بطرائق مختلفة من يتكلمون هذه اللغة ويشاركون فى نطاقها الاشتقاقى والفكرى. وأما ما يكوّن الوجود اللغوى للإنسان فهو القدرة على الخروج من تشكيلات المعنى اللانهائية فى الماضى والمستقبل، والانتماء إليها، والقدرة المعرفية على الوصول إليها. وهكذا فإن أنطولوچيا اللغة تستبق أنطولوچيا التقاليد. والخبرة (التى لا مراء فيها) بطاقة تعبير اللغة عن المعنى لا تفترض سلفًا، كما سبق بيانه، أية معرفة بأى معنى جوهرى. وما يقدم نفسه من وجهة النظر الظاهراتية باعتباره ذا معنى فريد يظل - منطقيًّا وتاريخيًّا - مجرد تشكيل واحد لذلك المعنى أو لمادة الموضوع، ويعترف جادامر بصراحة، مثل دريدا، بأن أى شىء تعبر عنه الألفاظ "من المحال أن يتوقف عن بثه للمعانى التى تشكله والتى تنشأ من تلك الألفاظ أو من أجزاء منها" (جادامر ٢٠٠٧: ١٤٧).

ويلتزم جادامر التزامًا صريحًا بأطروحة مزدوجة (١) تعترف بالأولوية التى لا مراء فيها لمخاطبة اللغة لنا. وتعلن (٢) أن المعنى الذى نخبره يخضع (بسبب طبيعته اللغوية) لإعادة تشكيلات لا نهائية عند تأمله. وما يفصح عنه العنصر الأخير [رقم ٢] - أى الطاقة اللانهائية للكلام الملفوظ (*parole*) (أى اللغة المستعملة فى الحياة اليومية) على توليد ضروب قلقلة فى المعنى - يقنع المفكرين البنيويين، بأن العمليات المستقلة التى يستند إليها الكلام الملفوظ، أى اللغة (*langue*)، هى التى يمكننا أن نجد فيها، وحدها دون غيرها، النظرة الموضوعية فى العوامل المشكلة للمبادلات الاجتماعية. ويكشف

ذلك عن وجود توازيات بين المنظور البنيوى ومنظور جادامر: (١) إذ يتفق كلاهما على أن ما يقال أقل أهمية من الوجود السابق للمبانى اللغوية (أو الآفاق) التى تمكّن ما قيل من أن يقال، و(٢) إن المعنى لا يكمن فى القصد الذاتى بل يتجاوزه إلى الأبنية العلائقية المهمة التى تسبق الوعى الفردى زمنيًا ومع ذلك فهى تغذو التعبير الإنسانى. وكما يقول نيتشه: "ينبغى ألا ننخدع بعزلة الفرد: إذ يتدفق شىء ما تحت الأفراد" (نيتشه ١٩٦٨ ب: القسم ٦٨٦). ويقول جادامر "فى اللغة تظهر للعيان الحقيقة القائمة خلف كل وعى فردى" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٤٩). وأما النزاع بين الهرمانيوطيقا والبنيوية فيتعلق بكيفية فهم الحقيقة القائمة خلف كل وعى لغوى فردى: فالبنيوية تختار مذهب التوازى (القائل بأن عالم العلامات يتمتع باستقلال وجوده ويسبق الإفصاح الفردى عنه) ولكن الهرمانيوطيقا تختار موقف الحلول (أى إن الأبنية التاريخية والثقافية التى تُمكّن المرء من التعبير الفردى وتتجاوز هذا التعبير أيضًا، تنبع من داخل عالم اللغة الذى تحل فيه ولا وجود لها خارجه).

ويبدى جادامر تشككه إزاء محاولة البنيوية تصوير اللغة (*langue*) فى صورة نظام مستقل للعلامات، أى باعتبارها نظامًا يتكون من وحدات داخلية يعتمد بعضها على بعض، ويعمل بانتظام خلف كل ملفوظ فردى. يقول:

> بل ولا يتمتع علم اللغة المقارن، الذى يدرس بناء اللغات، بوجهة نظر لغوية واحدة نستطيع منها أن نعرف الخصيصة الذاتية لما هو موجود، والذى من أجله يمكن إعادة بناء شتى أشكال الخبرة اللغوية بالعالم، باعتبارها مختارات ذات نظام معين، استنادًا إلى كل ما هو موجود فى ذاته.
>
> (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤١١)

أى إن البنيوية تمثل ابتعادًا جوهريًا عما يعتبره هايدجر وجادامر أولوية توجه اللغة الإنسانية إلى العالم، ألا وهو المبدأ البنيوى الذى يقول إن العالم "يخاطبنا". أما الزعم

بوجود نظام علامات مستقل سابق زمنيًّا لقدرة الفرد على التعبير، فمعناه الخضوع لأوهام التبسيط الخاصة باللغة الإخبارية. وأما ما يقدم فى الخبرة اللغوية الكاشفة (أولوية الكشف) فهو يتجاوز الرصد الصورى. ويدرك هايديجر وجادامر دون عناء أن لغة التقرير تفرض نظمًا تبسِّط بطرائق شتى كل التعقيدات التى يتسم بها ما يقدم فى الخبرة الملموسة، أى فى سياق الخطاب اللغوى. ومع ذلك فإن الأبنية اللغوية التى تتجسد فى اللغة الإخبارية أبنية ثانوية من الناحية المنطقية للخطاب اللغوى، وهى إلى جانب ذلك قد نشأت وتطورت باعتبارها وسائل لتبسيط ذلك الخطاب، ثم أعيد إسقاطها على ذلك الخطاب بصفتها علته الصورية. أى إن المعلول اختلط خطأً بالعلة. ويؤكد جادامر أننا لا نستطيع تجسيد قواعد نظامنا اللغوى الخاص من دون استعمال مفاهيم مسبقة خاصة للمعانى، مثلما نعجز عن التعامل الموضوعى مع مضامين تقاليدنا الخاصة. وكما يقول هانز هيربرت كوجلر: لن نستطيع أبدًا أن نستعيد الأفق الجوهرى للمعنى الذى تتردد أصداؤه فى فهمنا للغة (كوجلر ١٩٩٦: ٤١).

ويؤكد جادامر وجود أبنية تمكين معينة(*) سابقة على خبرة الفرد بالعالم. وهذه الأبنية الثلاثة هى: آفاق الحياة، والتاريخ والتقاليد. وعلى الرغم من أن كل إطار من هذه الأطر يتجاوز خبرة الفرد باللغة فإنها لا تتجاوز اللغة نفسها، ولا ينالها الفرد إلا باللغة ومن خلال اللغة. وإذا كان بعض المفكرين يدافعون، مثل ديلثى، عن التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مستندين إلى مصطلحات نفسية مثل التقمص وإعادة البناء وإعادة الخبرة (*nacherleben*) فإن البنيوية تحاول، كما يرى ريكور، إحلال المعرفة العلمية محل المعرفة الإنسانية:

---

(*) المقصود بأبنية التمكين (enabling structures) العوامل التى تمكن الفرد من تلقى الخبرة. والكلمة مستعارة من لغة السياسة حيث يشار إلى منح الرئيس مثلاً سلطات خاصة فى حالات الطوارئ بأن يصدر البرلمان ما يسمى 'قانون تمكين' (an enabling act) ولكن المصطلح شاع فى الفلسفة وعلم الاجتماع.

يعتبر انتصار وجهة النظر البنيوية انتصارًا فى الوقت نفسه للمشروع العلمى. فما دام علم اللغة يعتبر الكيان اللغوى كيانًا مستقلا فإنه يعتبر علمًا... **وبذلك يستبعد فعل الكلام ليس فقط باعتباره أداءً خارجيًّا، وأداء فرديًّا، بل أيضًا باعتباره تركيبًا حرًّا، وإنتاجًا لملفوظات جديدة.**

(ريكور ٢٠٠٤: ٨١، والتأكيد مضاف)

والتوازى الأنطولوچى للبنيوية يرغمها على فرض التضاد بين اللغة (*langue*) وبين الكلام الملفوظ (*parole*) وأما الأنطولوچيا الحلولية(*) للهرمانيوطيقا فتقدم تشكيلات اللغة (*Sprache*) (*Langue*) باعتبارها ثانوية وتعتمد على وجودنا فى العالم، أى وجودنا فى عالم اللغة (*Sprachswelt*):

ليست اللغة وحسب أحد ممتلكات الإنسان فى العالم، بل لولاها لما كان للإنسان عالم على الإطلاق... وهذا العالم ذو طبيعة لغوية... ولا يقتصر الأمر على أن العالم لا يصبح **عالمًا** إلا حين يتحول إلى لغة، بل إن اللغة تعتمد فى وجودها الحقيقى على كون العالم ممثلاً فيها.

(جادامر ١٩٨٩ أ: ١٨٠)

ويقبل جادامر الحجة البنيوية التى تقول بوجود أبنية لغوية تسبق زمن التعبير الفردى ولكن الفرق بين الطريقين الفكريين يتضح فى الفقرة التالية:

لا شك فى أن ما يدخل فى اللغة يختلف عن الكلمة المنطوقة نفسها. ولكن الكلمة ليست كلمة إلا بسبب ما يدخلها من اللغة. وكيانها المادى لا يوجد إلا بسبب ما يدخل إلى اللغة فيها. أى إن كيانها المادى

---

(*) الحلولية (immanentism) مذهب ينكر الفصل بين الشكل الفكرى (المفهوم) وما يتجسد فيه أى يحل فيه (مثل الماصدق).

الخاص لا يوجد إلا لكى يختفى فيما يقال. وعلى غرار ذلك، فإن ما يدخل فى اللغة ليس شيئًا سبق تحديده قبل اللغة، فالكلمة هى التى تقدم ما يحددها.

(جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٦٩، ٤٧٥)

والخلاصة أن البنيوية ترى أن الأبنية اللغوية الصورية تسبق التعبير الفردى زمنًا، ولكن الهرمانيوطيقا ترى أن هذه الأبنية تنشأ مع التعبير عن المعنى. ولا ترى الهرمانيوطيقا أن حقيقة/ صدق المعنى (الكشف) مستقل عن التعبير عنه بل ينشأ منه.

### ٣- لغات الشك

تؤكد البنيوية، وما بعد البنيوية، والهرمانيوطيقا جميعًا درجات متفاوتة من الشك فيما يتعلق بكيفية فهم معنى المقولات. أما البنيوية فتميل إلى أن تتجاهل وحسب "الطابع الذاتى لفعل الكلام": قائلة إن الفهم لا علاقة له بإدراك المعنى ولكن باستشفاف الشفرات غير التاريخية، والأعراف اللغوية، والعلاقات الثنائية بين العلامات الكامنة فيما يقال، وتفهم تكوين المعنى باعتباره عملية إحلال له فى العلامة وإنه لا يتحدد إلا من خلال الاختلافات الداخلية بين العلامات اللغوية. (كوجلر ١٩٩٦: ١٨٨). وأما المقصد الذاتى والإشارة إلى أشياء حقيقية فيستعاض عنها بدورى الدال والمدلول. وهى تصور التكلم تصويرا يجعله يشبه شكلا قانونيًا من أشكال السلوك اللغوى الاجتماعى. وفى هذا الصدد كان ميشيل فوكوه قاسيًا فى انتقاده للبنيوية. ويقول دريفوس إن فوكوه "كان يسعى لتجنب التحليل البنيوى الذى يستبعد كل نظر فى المعنى تمامًا، ويستعيض عنها بنموذج صورى للسلوك البشرى باعتباره تحويلات خاضعة لقوانين معينة لبعض العناصر التى لا معنى لها" (دريفوس ١٩٨٢: ١٩). وكان فوكوه يقول بعدم وجود "معنى عميق" فى أنواع الخطاب الإنسانى. فأما الاعتقاد بوجود معنى جوهرى فى أنواع هذا الخطاب فإنه "يكتب

علينا القيام بمهمة لا تنتهى... [لأنها] تقوم على افتراض أن الكلام فعل من أفعال الترجمة... وأنه تفسير ينصت... إلى كلمة الله.... ولقد انتظرنا عبثًا قرونًا ما تقرره الكلمة" (دريفوس ١٩٨٢: ١٩). ويرى فوكوه أن البحث عن المعنى الخبئ أو البناء النحوى العميق عرض من أعراض هذه المشكلة نفسها. فالسلطات الدينية والسياسية تستخدم إغراءات ممارساتها ونظمها فى تقديمها إلى الفرد وهم الخلاص أو التحرر لغاية واحدة وهى إيقاع من يتبعها فى شرك الحفاظ على تحقيق أهدافها. أما أنواع الخطاب الإنسانى فلا ترمى إلى توصيل المعانى (قوى التأسيس) بل تتعلق بالصراع الذى لا يرحم بين المبانى المتنافسة على السلطة. وجاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤) لا يحفل بالصراع بما يوجد تحت سطح اللغة بل بالتلاعب بلا هوادة داخل اللغة نفسها. ويتفق دريدا مع هايديجر فى أن اللغة (من وجهة النظر الأنطولوجية) هى الوسيط الذى تصل الموجودات من خلاله إلى الحضور(*) ولكن ذلك لا يتحقق إلا على أساس الإزاحة(**) المستمرة. حيث يقدم دريدا فكرة أصبحت من الأفكار الرئيسية فى الهرمانيوطيقا المعاصرة، ألا وهى إن اللغة تشهد التمييز المتصل بين الذات والعالم، إذ يقول دريدا إن "اللغة لا تصور أى كيان موجود كما هو فى ذاته، بل دائمًا عن طريق الإزاحة. وترجع الإزاحة إلى أن اللغة شىء ملحق، أى إنها تضاف إلى الكيان حتى تمكن هذا الموجود من الظهور" (هايدين [Heiden] ٢٠٠٨: ١٠١) ويرى دريدا أن فى هذه الازدواجية التى تتسم بها اللغة دليلا على "**طابعها التكرارى**"(***) وهذا التكرار لا يتعلق بتكرار المعنى نفسه بل بالحقيقة التى تقول إنه كلما تكرر التعبير عن معنى معين ظهر بصورة مختلفة، وهو اختلاف يستمر بلا انتهاء. "فالتعبير نفسه يمكن

---

(*) الأصل (presence) وهى على الأرجح ترجمة لكلمة هايديجر (Dasein) فالفرنسيون لا يحاكون الناطقين بالإنجليزية فى استخدام الكلمة الألمانية بل يصرون على 'نقاء' لغتهم الفرنسية.

(**) الإزاحة (displacement) من مصطلحات التحليل النفسى، وفق ما وضعه فرويد، ولكنها شاعت فى الفكر الفلسفى بمعنى الإبدال والإحلال، كما تتضح من عرض آراء دريدا هنا.

(***) الأصل (iterability) وهى كلمة جديدة مشتقة من (iterate) أى يكرر.

استعماله فى سياق مختلف، وقد يقدم فى هذا السياق المختلف شيئًا آخر... فلا يوجد تعبير لغوى يمكن أن يتفق تمامًا مع الكيان (أو المعنى) الذى يقدمه" (هايدين ٢٠٠٨: ١٠١). وكما سوف نرى، يقدم جادامر أيضًا صورة من هذا الاختلاف الهرمانيوطيقى. واستخدام دريدا للمصطلحات التكتيكية - مثل "الثراء الشديد للدوال"، والاختلاف، والملحق، والتكرار - يسهم فى فهمه لعالم اللغة باعتباره "عَالَمَ علامات بلا أخطاء، ولا صواب، ولا أصل" بل تلاعب مستمر "من دون أمن"، فهو "المغامرة الأساسية للجنس البشرى" (دريدا ١٩٧٨: ٣٦٩). و"التلاعب" اللغوى يكسر الحضور بمعنى الوجود لعنصر له دلالة دائمة وإحالة 'إبدالية' منقوشة فى نظام من الاختلافات والحركة فى سلسلة متصلة الحلقات(*)، كما إن التلاعب دائمًا تلاعب بين الحضور والغياب (دريدا ١٩٧٨: ٣٦٩). وإذا كان بارت يصر على موت المؤلف (بارت ١٩٨٩: ٤٩-٥٥) فإن دريدا يرى أن أى محاولة للتفسير لإدراك معنى المؤلف لابد أن تنتهى، (بسبب كون اللغة ملحقًا)، إلى إرجاء بيان المعنى، بحيث لا "يصل إلى الأساس الباعث للاطمئنان، أى أصل التلاعب وغايته" (دريدا ١٩٧٨: ٣٧٠). ويعتبر المغزى السياسى لمدخل دريدا التفكيكى إلى اللغة موجهًا إلى الذين يودون إيقاف التلاعب اللغوى من خلال الزعم بوصولهم إلى معنى المؤلف فى النص(**). ويرى جادامر أن دريدا يمثل ذروة مذهب النيتشية الجديدة [وهى]:

> طريق التفكير الذى يستند إلى الشك فى المقولات الناشئة فى وعى المرء... وعند نيتشه يؤدى هذا الشك إلى تغيير إدراكه للحقيقة بمعناها

---

(*) يقصد دريدا بالتلاعب (play) قدرة اللغة على الخلط بين الحقيقة والوهم، وهو يعبر عنه بأنه قطع العلاقة بين الدال والمدلول، وكسر إحالة اللغة إلى خارجها، مؤكدًا أن هذا التلاعب أصيل فى كل لغة.

(**) الصيغة المعتمدة، فى النسبة إلى المؤلف، هى (authorial) ولكن الكاتب يشتق كلمة جديدة (authorative) ربما من باب التلاعب إذ توحي بكلمة (authoritative) التى تعنى النهائى أو القاطع.

المعهود، بحيث يصبح التفسير، باعتباره عملية، تعبيرًا عن إرادة السلطة عند المرء، وبهذه الخطوة يكتسب التفسير دلالة أنطولوچية. (جادامر ٢٠٠٧: ٥٦)

ويعتبر جادامر، من جوانب معينة، مؤمنًا بالشك مثل بارت ودريدا في أهمية موقف المؤلف في التفسير، قائلاً "رأينا أن الألفاظ التي تعبر عن شيء ما تُعْرَفُ في ذاتها بأنها حدث حدسي. ويكمن صدقها فيما تقوله؛ لا في المعنى الحبيس في عجز الذاتية الخاصة" (جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٤٥). ومع ذلك فإن إنكار أن صدق النص يكمن في مقصد المؤلف يختلف عن إنكاره استنادًا إلى أن صدقه يكمن في ما تقوله الكلمات بصورة مستقلة عن مؤلفها. ويبدو أن هذه الحجة تتعارض مباشرة مع الموقف 'البعد حداثي' الذي يزعم عدم وجود أية حقيقة راسخة في أي نص. وهنا يبدو التباين واضحًا بين جادامر ودريدا، ولكن هذا التباين يختلف عما يبدو لنا للوهلة الأولى. إذ إن جادامر يؤكد مثل دريدا، ولكن لأسباب مختلفة، أن حقيقة النص من المحال أن يصل إليها أحد على الإطلاق لأن (١) الطابع المحدود للعقل يمنعه من إدراك الصورة التاريخية الشاملة لما كان النص عليه وما سوف يصبح عليه، وكذلك (٢) لأن اللغة لا تستطيع إلا أن تستنبط المعنى الكامل للنص من دون القدرة على التعبير عنه يومًا ما، أي إن جادامر لا يعتقد بوجود كلمة نهائية تستطيع الكشف القاطع عن حقيقة النص. والآليات القائمة في هرمانيوطيقا جادامر تقول بأنه من المحال الوصول إلى حقيقة النص لسبب يكمن في وجه الدقة في العملية الهرمانيوطيقية نفسها.

ففي خطاب النص توجد مادة موضوع (*Sache*) تخاطبنا. والكشف عن هذا الخطاب سوف يظل ناقصًا لأسباب شتى، منها (١) إن مادة الخطاب يمكن أن تقدم في نطاقات دلالية أو أشكال منوعة، مثل الأدبي، أو الشاعري أو الفلسفي أو الموسيقي، و(٢) لا يمكن الكشف كشفًا كاملا عن مادة موضوع ما؛ فالذي تقدمه

الموسيقى أو الرقص عن الإيقاع لا يمكن للشعر إدراكه بالأسلوب نفسه. سيظل فائض منه يتطلب الاستكشاف. (٣) وقد يتميز كشف أدبى ما بقوة تحويلية توازى خبرة الأدلة المتاحة ولكنه باعتباره كشفًا محددًا يظل صورة واحدة وحسب من الصور الممكنة الكثيرة لمعنى مادة الموضوع. ولا يعتقد جادامر بوجود معنى أصلى أو نهائى مرتبط بمادة الموضوع، فإن مجال معناه دائم الحركة. وفى ذلك يتفق جادامر ودريدا ولكن لأسباب مختلفة، فإن دريدا يرى أن إيقاف حركة الاختلاف فى اللغة يعتبر محاولة "للإغلاق" أى لاحتلال مساحة من المعنى واكتساب السيطرة عليها. واستراتيجيات القراءة التفكيكية عند دريدا تطعن فى أى محاولة لتجسيد معنى أى نص وتثبيته، وذلك من خلال الحفاظ على التلاعب المشار إليه. والواقع، حسبما يقول بعض النقاد، أن محاولات دريدا للإبقاء على الحركة فى مجالات المعنى بصورة مستمرة تشير إلى الخوف من الموت (پيكستوك [Pickstock] ١٩٩٨: ١٠٣-١٠٦).

وعلى عكس تلاعب دريدا وألاعيبه (playfulness) تبدو تكتيكات جادامر محافظة متينة، ولكن القول بهذا يعنى إساءة فهم خطيرة لطموح مشروعه، إذ إن فوكوه يؤكد أن الهرمانيوطيقا ملتزمة بالإيمان بأن بحوثها يمكن أن تؤدى إلى "الكلمة الأخيرة" أو التفسير الحاسم، ولكن جادامر يؤكد أن "معنى اللفظ لا يكمن وحسب فيه وفى السياق، بل إن 'وقوعه فى سياق معين' يعنى فى الوقت نفسه أن اللفظ لا ينفصل أبدًا عن المعانى المتعددة التى لديه" (جادامر ٢٠٠٧: ١٠٧). أى إن جادامر يسعى دائمًا إلى أدق تفسير واضح ومقنع يمكن وضعه لأى نصٍّ من النصوص. وتوقعه "لوحدة معنى مثالية" أمر مؤقت على الدوام، فهو يراه طريقًا لتقديم تشكيل خاص للمعنى، أى إنه لا يزعم وجود تفسير قاطع نهائى للمعنى، بل يسعى إلى زيادة الاختلاف بين أفق معنى النص وبين أفق المعنى الذى ننطلق منه إلى قضية النص. والهدف هو أن يجعل أفق النص يتفاعل مع أفقنا، وبذلك يولد الاختلافات بينهما ويضخمها. فنحن حين نفهم نختلف فى فهمنا (*Andersverstehen*) والهدف من الفهم وفقًا للهرمانيوطيقا الفلسفية هو مواصلة المسير (جادامر ١٩٨٩ ب: ٩٦).

ويرى ڤولڤنجانج إيزر (Iser) أن ممارسة تفسير مواد الموضوعات تؤدى إلى نشر الإمكانيات الهرمانيوطيقية وتكاثرها لا حصرها وإغلاقها (إيزر ٢٠٠٠: ١٥٨). وتفسير مادة موضوع ما يعنى اختيار تحديد معنى معين للمعنى دون سواه. وهنا تنفتح ثغرة تفاضلية بين المعنى الذى تصورناه فى الوقت الحاضر وبين ما يمكن أن يكون عليه فى المستقبل. والكشف عن عوامل جديدة تتحكم فى المعنى يمكن أن يطعن فى فهمنا الحالى لمادة الموضوع المشار إليها، بحيث يغير من المعنى الحالى والمستقبلى ويغيرنا نحن أيضًا وإذا كان دريدا يتمنى الحفاظ على حركة المعنى خشية ضمور دلالته، فإن جادامر ينتفع بتلك الحركة لا باعتبارها وسيلة لتشتت المعنى وضعفه باستمرار ولكن باعتبارها إجراء لتكاثر الإمكانيات الهرمانيوطيقية وتغييرها. وإذا كانت حركة المعانى فى نظر دريدا تدل على الابتعاد عن أثر لمعنى (غير أصلى) فإن هرمانيوطيقا جادامر تتوسع فى مدى الحركة استنادًا إلى أن التراكم الزمنى للمعانى الإضافية المحيطة بمادة الموضوع تتيح زيادة نطاق "هويته". ويرتبط الانفتاح فى المعنى اللغوى فكريًّا عند جادامر بإعادة معالجة الفكرة الكلاسيكية عن المحاكاة (*mimesis*) بحيث تصبح موجهة إلى المستقبل، بمعنى أن مادة الموضوع ترسخ هويتها الفعلية وتنميها على مر الزمن (*Bildung*). والتوجه اللغوى للهرمانيوطيقا الفلسفية يرسى أسسها باعتبارها فلسفة (على عكس هرمانيوطيقا الارتياب). وفى داخل الأفق الزمنى للُّغة، يؤدى عدم تحديدها إلى الحفاظ على إمكانية تغيير أى اتجاه حالىٍّ للمعنى.

ويعيدنا جانب تغير المعنى إلى قضية الذاتية وعلاقتها "بالكلمة" باعتبارها حدثًا. وليست قدرة الكلمة على إعلان الإتيان بعالم من المعنى إلى الوجود أمرًا مقصورًا على مجرد الإضافة إلى نطاق المعانى الممكنة، بل إن الطبيعة التحويلية لمثل ذلك الحدث تشير بالضرورة إلى التأثير فى أحد آفاق المعنى، "فالحدث" الذى هو الكلمة يتسبب فى إعادة ترتيب المعانى والالتزامات والشواغل بحيث يتغير توجه معين. ولا حاجة بنا إلى العودة إلى لغة الذات، لكنه من المستحيل، كما يقول جادامر، أن نتحدث عن اللغة والمعنى والفهم من دون طرح قضية الذاتية. فالفهم باعتباره حدثًا تحويليًّا يتطلب ذلك.

## ٤- الفهم واللغة: الوجود باعتباره وجودًا خاضعًا للذاتية

يتفق ريكور وجادامر حول عدد من الملاحظات. فالبنيوية باعتبارها دراسة للوظائف السيميائية تستبعد فكرة الذات: فلا معنى للسؤال عَمَّنْ يتكلم ما دامت الوظيفة السيميائية للغة تقدم لنا نظامًا من دون ذات (ريكور ٢٠٠٤: ٢٥٣). ولكن حجة ريكور تقول "كيف يمكن لنظام مستقل من العلامات، يُفترض وجوده من دون ذات ناطقة، أن يشترك فى العمليات، أو يتطور إلى حالات جديدة، أو يقدم نفسه للاستعمال أو للتاريخ؟" (ريكور ٢٠٠٤: ٢٤٥). وهو يقول إن الوظائف الدلالية لا معني لها من دون ذات تنظمها (ريكور ٢٠٠٤: ٢٤٦). ويقدم جادامر ملاحظة مماثلة: "إن العلامات والرموز المصطنعة... **لا تكتسب دلالتها الوظيفية من مضمونها بل** لابد أن تعتبر علاماتٍ أو رموزًا... فالعلامات لا تقوم إلا بوظائف العلامات **عندما تُعَامَلُ معاملة العلامات**" (جادامر ١٩٨٩ أ: ١٣٧، والتأكيد مضاف) أى إن الأمر يوحى بوجود فاعل. أضف إلى ذلك أن وضع معان جديدة أو بديلة، فى مجال يفتقر إلى تحديد أية دلالة، لن يكون له معنى من دون ابتكار أفق فعال للمعنى، قادر على الاستجابة إلى ما يصادفه وإعادة تشكيله. ويقول ريكور إنه إذا غاب أى معنى نهائى فإن عملية استنباط معان جديدة من المعانى المتاحة سلفًا تتطلب النظر فى وجود فاعل ذاتى. ولا يلزم أن نتصور أن هذا الفاعل ذات متعالية (ريكور ٢٠٠٤: ٢٤٤). فكل ما نطلبه مجموعة من الاهتمامات التى يعتمد بعضها على بعض (أى أفق أو اصطفاف لشواغل ترتبط برابطة فضفاضة) وتعمل معًا كأنها كانت ذاتًا. ولكن جاذامر يؤكد بطبيعة الحال أن الاشتباك الهرمانيوطيقى اشتباك حوارى، وهو تعبير آخر عن كونه مناسبة تفاعلية حيث يتعرض أحد آفاق المعنى (أفق القارئ) إلى إعادة التنظيم من خلال التقائه مع أفق آخر (أفق النص). وأفق المعنى الذى يشكل ذاتية من نوع ما يتضمن ضروب ولاء لتصفيفات من المعنى تجسد شواغلها الأولية، سواء أكانت دينية أم ثقافية أم وجودية. وهذه تشكل توجه تقاليدها. ومعنى هذا، بتعبير آخر، الإقرار بأن أسلوب حياة معين – 'هرمانيوطيقية' معينة – يتسم ببعض نقاط الضعف، وأن

اصطفافات الشواغل تقيمه باعتباره ذاتية تفاعلية تخضع لاصطفافات معان أخرى، وتتمتع بالقدرة على إخضاعها لمعاييرها. ففى عالم الإنسان، يعتبر الوجود [الحق] هو الوجود الخاضع للذاتية. ويقدم إيزر وصفًا عميقًا يبين فيه كيف يمكن وصف ذلك التفاعل من حيث التبادل الدلالى.

واستشهاد إيزر بالتفاضل الهرمانيوطيقى يكشف عن الفجوة بين المعنى الذى ينسب لمادة الموضوع ويبين المعنى الذى يمكن أن تقدمه هذه المادة. فعملية التفسير لا تقتصر على فتح هذه المساحة [الفجوة] بل إن الفهم (التحويلى) يتطلب إظهار أوجه القلقلة فى المعنى التى تولدها المساحة المذكورة. فمواد الموضوعات تشير إلى الشواغل الرئيسية فى الحياة العملية، سواء أكانت سياسية أم فنية أم أكاديمية. وعدم تحديد المعنى فيها يفرض استحالة التعبير الكامل عنها ولو بصورة أفضل فى كل حالة. والحق أنه عندما تكتسب مواد موضوعات مثل الصراحة أو العدالة أو النزاهة أو الشفافية مكانة معيارية فى إحدى الممارسات، فإن الالتزام بها سوف يتطلب دائمًا إفصاحًا أفضل وإدراكًا لما لا يمكن فهمه – تعريفًا – إلا بصورة جزئية(*). وأمثال هذه المفاهيم التى

---

(*) هذه جملة تمثل ما أعنيه بأسلوب التجريد الذى ذكرته فى تصديرى للجزء الأول من هذه الموسوعة، وسأقدم شرحًا لها مقترنًا بمثال عملى حتى أبين الفرق بين التعبير التجريدى فى لغة الفلسفة والتعبير الأقرب إلى الأفهام باللغة المعتادة. هاك أولاً إعادة صوغ للجملة: "عندما يتطلب العمل التزام معيار سلوكى معين مثل الصراحة أو الشفافية، فلابد لمن يوصى العمال به أن يعبر عما يريده بالصراحة أو الشفافية تعبيرًا واضحًا حتى يدرك العمال المطلوب، فمعنى الصراحة أو الشفافية بطبيعته لا يمكنه التعبير عن كل ما يمكن أن يفهم منه" [فعلى صاحب العمل مثلا أن يقول للعمال ألا يتكتموا أى أمر يمس سير العمل، مثل عطب آلة من الآلات أو نقص بعض المعدات، وألا يتستروا على مهمل أو جاهل، فذلك ما يمكنهم أن يفهموه من معنى الصراحة أو الشفافية، لأن معنى هذه أو تلك يستعصى على التعبير الكامل عنه، وقس على ذلك معنى النزاهة أو العدالة]. الجملة بين القوسين المربعين تضمنت أمثلة عملية زادت من وضوح الصياغة البديلة، ولكن الكتابة الفلسفية لا تتسع فى حالات كثيرة للأمثلة، والكاتب يضغط معان كثيرة – تجريدية وعامة – فى جملة واحدة. فإذا قرأت الجملة المترجمة الآن بدت أقل غموضًا.

تستعصى على القياس (immeasurables) تدفع إلى تكاثر التفسيرات "وعلى كل منها أن يفسح الطريق لتفسير آخر بسبب ما يتسم به كل منها من أوجه قصور راسخة" (إيزر ٢٠٠٠: ١٤١). وإذا كان دريدا يقول إن الاختلاف والإرجاء معًا (*différance*) هما العامل الذى يحول دون فهم أى شىء (نص) هرمانيوطيقى، فإن إيزر يقول إن عملية التفسير نفسها هى التى تؤدى إلى الانتشار الأبدى لتشكيلات المعنى، وكل منها "إما يعدله ما يتلوه وإما يلغيه" (إيزر ٢٠٠٠: ١٥٨). وأى محاولة من الذات الهرمانيوطيقية لفهم الموضوع لا تؤدى إلا إلى 'بعثرته' مرة أخرى. ولكن ليس من المحتوم أن نفهم معنى الفهم بأنه المطلب المستحيل لمعنى نص من النصوص أو عمل فنى ما، بل يمكن فهمه من زاوية التحويل، ومعناها أننا حين نبدأ التفكير بطريقة مختلفة (من دون أن تكون 'نهائية' على الإطلاق) فى نص من النصوص فإن فهمنا للنص ولأنفسنا "يتقدم".

وأما مواد الموضوعات التى تعتبر أساسًا "لشكل من أشكال الحياة" فلها مجالات يُمكن أن تخضع لعدة معايير، فما دامت هذه الأسس تشكل ممارساتنا وتحددها، فإن لدينا حساسية واضحة تجاه أى تغير ممكن فى معناها. فالتفسير، أى متابعة كيفية تطور أى شىء يستعصى على القياس وتنشأ منه إحدى ممارساتنا "ذو طابع أدائى أساسى، بمعنى أنه يجعل شيئًا ما يحدث، وما يظهر من هذا الأداء يصبح ظواهر ناشئة" (إيزر ٢٠٠٠: ١٥٣)، أى إن التفسير يمكنه أن يحفز بل ويأتى بعوامل تحديد جديدة وغير متوقعة لمعنى مادة موضوع معين. والذى لابد أن نؤكده هو أن التفسير أدائى، لأنه يقوم على التفاعل، والمقصود هو التفاعل بين آفاق المعنى القائمة فى نص من النصوص، أو فى ثمرة عمل معين وبين آفاق القارئ أو المشاهد أو التلميذ. ومن الممكن لأفقين من آفاق المعنى أن "يحتضنا" مادة موضوع واحد ثم يختلفان فى تصويرها وفقًا للتقاليد والمنظور التاريخى. وتقوم مادة الموضوع بدور "حافظ الموقع" بين اتجاهى المعنى، الأمر الذى يسمح لكل اتجاه بأن يحل محل الآخر. وهكذا فإن الرابطة بين "الخضوع لعدة معايير" وبين التحول المذكور آنفًا تتجلى هنا بوضوح.

ولما كان كل شكل من أشكال الحياة يلتزم معياريًّا بمادة موضوع معين، فإن هذا الشكل سوف ينشد أسسًا جديدة لتحديد معانيه الرئيسية (أو شواغله) فى مركبات أخرى غريبة من الدلالات الثقافية. فالاشتباك التفسيرى مع الأشكال الأدبية أو التاريخية الأخرى لذلك الموضوع يُمكِّنُها من توليد عوامل تحديد غير متوقعة للمعنى. إذ إن تفتيت الآفاق الهرمانيوطيقية يجعل شكل الحياة عرضة للتأثر بشكل جديد للقيم التى تعتبر من مقوماتها. ومادة الموضوع فى موقعها الحافظ لوجودها بين أفقين من آفاق المعنى، هى التى تسمح باجتماع المعنى، حول مادة موضوع معين، ومن منظور معين، حتى يغشى الشكل المقابل له، بحيث يغير من المفهوم المبدئى لمادة الموضوع المشار إليها. ولكن الأفق الذى تغير لا يكتسب معنى مادة الموضوع بل يصبح نتيجة لذلك قادرًا على إدراك معنى مختلف لها، كاشفًا عن أوجه قصور الافتراضات السابقة. أى إن فهمه لم يحقق انغلاقًا بل حركة. ويقدم لنا ريكور ملاحظة مفيدة فى هذا الصدد.

يقول ريكور فى مقال عنوانه "مسألة الذات: تحدى السيميولوجيا"، "إن اللغة ليست أساسًا مثلما لا تعتبر شيئًا، بل هى وسيط، أو وسط يضع الذات فيه نفسه ومن خلاله يكشف العالم عن نفسه" (ريكور ٢٠٠٤: ٢٥٠). وتقدم هذه المقولة معلومات شارحة لحجة ريكور بشأن "الاشتباك التحويلى". ففى معرض انتقاده لاستبعاد البنيوية للذات فى تحليل اللغة (langue)، يقول "إن الشىء المدهش هو أن اللغة منظمة بحيث تسمح للمتكلم بأن يمتلك اللغة كلها إذا أشار إلى نفسه بضمير المتكلم" (ريكور ٢٠٠٤: ٢٤٨). ووفقًا لمذهب إيزر يستعصى ضمير المتكلم على القياس، بمعنى أن المنبت الذى نشأنا منه ليس متاحًا بأكمله لنا. ولا تعتبر هذه نتيجة سلبية بالنسبة لريكور، فعندما يشير المتكلم لغويا إلى نفسه بضمير المتكلم، فالعالم الذى خلقه الكلام كله (أى حياة المعنى المجسد) يظهر كذلك. والمعنى الضمنى لعبارة "فى البدء كانت الكلمة" عند ريكور وجادامر مشاركة الذات والعالم الذى خلقه الكلام فى تحديد المعنى. ويؤكد جادامر أن اللغة وسيط، حيث يلتقى ضمير المتكلم مع العالم أو يتجلى انتماء كل منهما للآخر أصلا (انظر جادامر ١٩٨٩ أ: ٤٤٢). وفى نظرة

جادامر اللغوية، لا ينفصل أحد هذين عن الآخر، فبصفتى ضمير المتكلم أجد أننى ذو جذور فى تقاليد تشكيلية تسبقنى. ويقول ريكور وجادامر إننا حين نتكلم عن أنفسنا فإن كَلَامَنَا لا يصدر من أماكن روحية داخلية بل من لغة الكائنات المرتبطة سلفًا بالعالم الذى يوجدون فيه، وهو ما يؤكد التبادل بين لغة النفس ولغة العالم (الذى خلقته اللغة). وإقامة أساس لضمير المتكلم فى التقاليد يوحى بأن الوصف بضمير المتكلم يتضمن دائمًا فهمًا مضمرًا، ويتضمن من ثم علاقة بالغير وأوصاف الغير للعالم. وعلى العكس من ذلك، ولسبب يعود على وجه الدقة إلى العلاقة المذكورة، نجد أن التغييرات فى أوصاف العالم يمكن أن توحى بتغييرات فى الأوصاف الذاتية. ولما كان الانفتاح اللغوى يعنى عند جادامر إمكان وضع تشكيلات لا نهائية للمعنى، فإن مجموع الأوصاف الذاتية الممكنة قائم ضمنًا فى كل ما يمكن أن يقال عن العالم، ومن ثم يأتى تأكيد جادامر لاستحالة الفصل الحوارى بين ضمير المتكلم وبين العالم. إذ تكشف لى هويتى عن محادثة لا تنتهى. فمهما تكن الصورة التى يُتَصَوَّرُ فيها ضمير المتكلم، أو الذات نفسه فسوف تقع صورته داخل مجموعة محددة من الأوصاف الذاتية غير المكتملة. ولكن هذه الصورة، باعتبارها تستعصى على القياس، سوف تحاول توسيع فهمها الذاتى، وسوف يمثل هذا المسعى تهديدًا بتعريض الفهم الذاتى للخطر. أضف إلى ذلك، على نحو ما رأينا فى مناقشتنا لمواد الموضوع باعتبار شغلها موقع الحفاظ على المكان، فإن الوجود اللغوى فى عالم من خلق اللغة سوف يتعرض ويتأثر باصطفافات للمعنى تختلف عما لديها وعما تستطيع بفضله الطعن فى فهمها الابتدائى للمعنى وتغييره. وهذه هى القضية التى يسىء دريدا فيها تمامًا فهم ما يعنيه جادامر "بحسن النوايا" الهرمانيوطيقية (ميكيلفيلدر وپالمر ١٩٨٩: ٢١-٧٤). فالانفتاح على الآخر لا يقتصر على اجتذاب الآخر للدخول فى حوار مع الذات وفق موقف الذات وحسب، بل إنه يتعلق أيضًا بالاعتراف الحوارى بوجود شىء آخر لدى الآخر ولدى العالم الذى خلقته اللغة، ألا وهو عوامل تحديد للمعنى لم تتحقق بعد، وتستطيع تغيير فهمى الذاتى وفهمى للعالم: "أى إننا إذا فهمنا، فإن فهمنا مختلف"

(جادامر ١٩٨٩ أ: ٢٩٧). وانفتاح الحوار عند جادامر ليس استراتيجية قوة خفية، على نحو ما توحى به حجج دريدا وفوكوه، بل يتضمن انتباهاً بشرياً لذاتية الآخر باعتباره يمسك بمفتاح الإمكانيات التى لم تتحقق فى الفهم داخل الأفق الخاص بى. وتتسبب اللغة فى جعل نطاق إمكان وجودى فى العالم وإمكان وجود العالم فى داخلى، نطاقًا لانهائيًا. فالمعانى التى أنسبها إلى أوصاف الذاتية تتغير باستمرار نتيجة التنويعات على هذه المعانى التى نجدها فى النصوص وفى الأعمال الفنية. فاللغة حقا هى الشىء الذى يجد البشر أنفسهم فيه، ومن خلاله، وقد يفقدونها أو ينتجونها. فالكلمة هى وسيط حركة الفهم، وهى حركة لا تتبينها إلا ذاتية تضرب جذورها فى اللغة. وفى هذا الصدد تقدم الهرمانيوطيقا وفلسفة اللغة طعنًا عميقًا مقبولا فى البنيوية وما بعد البنيوية.

# بیلیوغرافیا


Barthes, Roland, 1989. *The Rustle of Language*. Berkeley: University of California Press.

Davey, Nicholas, 2009. "Lest we Forget: The Question of Being and Philosophical Hermeneutics". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 40(3), pp. 239–54.

Derrida, Jacques, 1978. *Writing and Difference*. London: Routledge.

Dreyfus, H. L., 1982. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester Press.

Gadamer, Hans-Georg, 1989a. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.

——, 1989b. "Letter to Dallmayr". In Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, eds. *Dialogue and Deconstruction*. Albany: State University Press of New York. pp. 93–101.

——, 2007. *The Gadamer Reader*, ed. by Richard E. Palmer. Evanston: Illinois University Press.

Heiden, Gert-Jan van der, 2008. *Disclosure and Displacement*. Nijmegen: University of Nijmegen Press.

Hemming, Laurence Paul, 1999. "Nihilism: Heidegger and the grounds of redemption". In John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward, eds. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge. pp. 91–108.

Iser, Wolfgang, 2000. *The Range of Interpretation*. Columbia: Columbia University Press.

Kögler, Hans-Herbert, 1996. *The Power of Dialogue*. Cambridge, MA: MIT Press.

Michelfelder, Diane P. and Palmer, Richard E., eds, 1989. *Dialogue and Deconstruction*. Albany: State University Press of New York.

Nietzsche, Friedrich, 1968a. *Twilight of the Idols*. London: Penguin.

——, 1968b. *The Will to Power*. London: Weidenfeld and Nicolson.

Pickstock, Catherine, 1998. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. London: Blackwell Publishing.

Richardson, William J., 1963. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff.

Ricoeur, Paul, 2004. *The Conflict of Interpretations*. London: Continuum.



# الفصل الثالث الخمسون

# الهرمانيوطيقا والكنفوشيوسية(*)

Kathleen Wright كاثلين رايت

كان هانز-جورج جادامر (١٩٠٠-٢٠٠٢) يتأمل حياته المديدة ورحلته الفلسفية عندما تذكر الأثر الذى خلفته فى نفسه، وهو بعد طالب علم شاب، قراءةُ كتاب أوروبا وآسيا الذى وضعه تيودور ليسينج (Theodor Lessing)، قائلا "أحسست عندها للمرة الأولى بأن **الأفق الشامل** الذى نشأت وترعرعت فيه منذ المولد والتعليم والدراسة – بل والعالم كله من حولي – **قد اكتسب حياة جديدة**. وهكذا بدأ عندي شيء يشبه **التفكير**" (جادامر ١٩٩٧: ٣-٤ والتأكيد مضاف). وتقول نظرة جادامر إننا حين نواجه طريقة تفكير أخرى ذات علاقة بطريقة تفكيرنا

---

(*) الهجاء المعتاد للاسم الكامل باللغات الأوروبية هو (Confucius) كونفوشيوس المحرف عن الصينية (K'ung fu-tzu) (٥٥١-٤٧٩ ق.م. تقريبًا) والنسبة إليه بالإنجليزية هي (Confucian) وذلك لظن الأوروبيين أن المقطع الأخير فى الاسم علامة صرفية أو إعرابية، مثل (Marcus) الذى كان يعنى باللاتينية (Mars) رب الحرب (الموازى باليونانية للرب Ares) والذى أطلق على الكوكب الأحمر الذى نسميه (تعريبًا) كوكب 'المريخ'، ومن ثم اشتق المحدثون منه اسم (Mark) أى بحذف النهاية الصرفية، واسم (Marcia) للأنثى بتصريف النهاية، واسم (Marc) أيضًا. ولو حاكينا الصورة الأوروبية للصفة من الإسم أى للنسبة منه لقلنا الكنفوشية، وأظن أن بعض الكتاب يستخدمونها من باب التخفيف على اللسان العربى، لكننى احترامًا للأصل الصينى حافظت على الصورة الأصلية مع الاكتفاء بالضم على الكاف بدلاً من الواو، ولم أر فى ذلك حرجًا.

المعتادة وتختلف عنها في الوقت نفسه أيضًا وتتحداها، فإننا ندرك أن المفاهيم التي نقبلها دون مناقشة باعتبارها "عالمية" هي في الواقع "مفاهيم مسبقة" وأن أُفُقَنَا الذي نتصور أنه "شامل" لكل شيء هو في الواقع محدود بمعنى أنه "يخصنا نحن ويرتبط بنا"[١]. كان جادامر ذا نظرة خاصة إلى مهمة "معرفة أنفسنا" بالمعنى الذي وضعه أفلاطون، أي أن نتعرف في الحوار ومن خلال الحوار على حدودنا وعلى أوجه القصور فيما نعتقد أننا نعرفه، إذ كان جادامر يرى أن هذه مهمة تفكير هرمانيوطيقي فلسفي[٢]. ولكن جادامر، على الرغم من الديْن الكبير الذي يدين به لهيجيل وتفكيره الجدلي، كان يؤكد أن التفكير الهرمانيوطيقى لا ينتهى قط إلى الأفق الشامل لمعرفة مطلقة أو معرفة تزعم على الأقل أنها مطلقة.

وعلى الرغم من أن جادامر لم يشر إلى علاقة الهرمانيوطيقا الفلسفية بالنصوص الصينية المتسمة بالاختلاف الثقافي والبعد الزمني، فإن الباحثين فى "المعارف الكلاسيكية" الصينية، (چِنْجْخُوِى) (*Jingxue*)(*) فى شتى أرجاء العالم كثيرًا ما يعترفون بما انتفعوا به من نظرية الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر فى كتبهم ومقالاتهم[٣]. وأما "المعارف الكلاسيكية" الصينية فقد غدت تتماهى فى المقام الأول مع "تعاليم كنفوشيوس" (كونجچياو) (*Kongjiao*) ويطلق عليها مختصرٌ مضلِّلٌ هو "الكنفوشيوسية" (رُوخْوِى) (*Ruxue*) من جانب المفكرين فى الغرب اعتبارًا من القرن التاسع عشر، على الرغم من أن المعارف الكلاسيكية لا تقتصر على فكر كنفوشيوس (وأتباعه مثل مينجزى (Mengzi) وخونزى (Xunzi) بل تتضمن فكر آخرين مثل أتباع

---

(*) حرف (x) المستخدم فى الهجائيات الأوروبية فى كتابة الأسماء الصينية ينطقه الإنجليز (والناطقون بالإنجليزية عمومًا) بصورة أقرب إلى الشين العربية، وينطقه غيرهم خاءً، وطبقًا لما ذكره لى أستاذ صينى يعتبر هذا الحرف مزيجًا من الشين والخاء، مثل صوت قريب منه فى الألمانية، وتيسيرًا لكتابته بالعربية فضلت الخاء، ولو أن الأستاذ الصينى نبهنى إلى إمكان نطقه زايًا فى كلمات معينة، مثلما ننطقه فى اليونانية القديمة.

الداو (Dao)، ومثل لاوزى (Laozi) وچـوانجزى (Zhuangzi) وأدباء أسرة سونج مينج (Song-Ming) الحاكمة مثل زو خى (Zhu Xi) ووانج يانجمينج ( Wang Yangming )(٤). وأما "الكنفوشيوسية" (روخوى) التى يعالجها هذا الفصل والتى تتصل بالهرمانيوطيقية عند جادامر فالأصح أن تسمى "الكنفوشيوسية الجديدة" (خين رُوِيخُوِى) (Xin ruexue)(٥). والكنفوشيوسية الجديدة حركة فلسفية متعددة الوجوه نشأت داخل الصين فى النصف الأول من القرن العشرين للدفاع عن الكنفوشيوسية عندما تعرضت للهجوم فى جمهورية الصين قبل عام ١٩٤٩. وانتقلت الكنفوشيوسية الجديدة إلى "المناطق الحدودية" خارج الصين "القارية" بعد الثورة الصينية في عام ١٩٤٩، وظهرت كذلك في «بلدان أجنبية» في أمريكا الشمالية بعد الثورة الثقافية (١٩٦٦-١٩٧٦). وعندما ظهر كتاب جادامر **الحقيقة والمنهج** [مترجمًا] إلى الإنجليزية عام ١٩٧٥، كان العنصر الذى اجتذب "الكنفوشيوسيين الجدد" العاملين فى "الخارج" – فى كندا والولايات المتحدة، بما فى ذلك هاواى – دون إبطاء، مفهوم جادامر "للتقاليد"، وهى التى ظنوها خطأً "أفقًا يشمل كل شىء"، ويشبه مذهب الداو (Dao) الكنفوشيوسى، أى المعيارى الذى "يشمل كل شىء ومن ثم يشمل المطلق" (تشان [Chan] ١٩٨٤: ٤٣٠).

ونستطيع تبسيط التاريخ المعقد للكنفوشيوسية فى القرن العشرين فنقول إن أتباع الكنفوشيوسية الجديدة فى "المناطق الحدودية" مثل مو زونجستان ( Mou Zongstan) وتانج چونوى (Tang Junyi) يسعون إلى تحويل "الكنفوشيوسية" عن طريق كانط وهيجيل على الترتيب، ابتداء من عقد الخمسينيات ابتغاء خلق "كنفوشيوسية حديثة" للصين القارية باعتبارها بديلا عن النسخة الصينية للماركسية عند ماو تسي تونج (Mao Zedong). وفي وقت لاحق، وردًّا على محاولة ماوتسى تونج محو كل أثر "للكنفوشيوسية التقليدية" أثناء الثورة الثقافية، حاول بعض أتباع الكنفوشيوسية الجديدة المقيمين "فى الخارج" مثل أون – تشو نج (On – Cho Ng)

وألان ك. ل. تشان (Alan K. L. Chan) الحفاظ على "الكنفوشيوسية التقليدية" من طريق هرمانيوطيقا جادامر ابتداءً من عقد الثمانينيات. ويقول وانج بان ( Wang Ban) ما يلى عن دافع التوجه الهرمانيوطيقى إلى جادامر بصفة خاصة:

إن الهرمانيوطيقا التاريخية عند هانز-جورج جادامر تعترف بالقوى التى تقطع مسار التاريخ والتى تُفَتِّتُ التاريخ باعتباره تيارًا متصلا من المعنى والقيمة. فالذى يدفع الموقف الهرمانيوطيقى [بصفة عامة، وفى الصين بصفة خاصة] هو أن النصوص المأخوذة من الماضى تصبح غريبة وأشياء أجنبية [مثل "البلد الأجنبى"] وبذا تتعرض لخطر النسيان أو انتظار ما يُفْعِمُها بتفسيرات جديدة. ففكرة التقاليد نفسها فى الصين الحديثة تشير إلى محاولة الثقافة الابتعاد عن الماضى وإعادة الارتباط به.

(وانج ٢٠٠٥: ٢٤٤)

وعندما نشر كتاب **الحقيقة والمنهج** لجادامر فى ترجمته الصينية فى ١٩٩٣ ( *Zhen li yu fang fa*) فى تايوان (الجزءان الأول والثانى) ثم الجزء الثالث فى ١٩٩٥، وفى شنغهاى فى ١٩٩٩، أصبحت هرمانيوطيقا جادامر، بفضل قيام دعاة الكنفوشيوسية الجديدة "فى الخارج"، جزءًا من مناظرة حول: كيف ينبغى للصين فى حقبة ما بعد الاشتراكية أن تفهم "التقاليد الكنفوشيوسية" وإذا ما كان الموقف الذى تتخذه تجاه التقاليد موقف حفاظ عليها أو إصلاح لها. وتتخذ هذه المناظرة الجارية إلى الآن عدة صور، تقول أحدها إن علينا أن نسأل – مثلما يفعل دعاة الكنفوشيوسية الجديدة – كيف فهم كنفوشيوس نفسه التقاليد التى ورثها، وإذا كان الموقف الذى اتخذه موقف حفاظ عليها أو إصلاح لها. ولما كان الكنفوشيوسيون الجدد يرون أن موقف كنفوشيوس من التقاليد مطابق لموقف جادامر من التقاليد، فقد تحولت المناظرة فى الصين إلى مناظرة حول علاقة جادامر بالتقاليد وعلاقة كنفوشيوس بها.

وسوف نفحص، بعد بعض المعلومات الأساسية عن المناظرات السابقة حول كنفوشيوس، مقالين كتبهما نج (Ng) وتشان (Chan) ونشرا فى عام ٢٠٠٠، وتصلان إلى نتائج متعارضة تمامًا حول موقفى جادامر وكنفوشيوس من التقاليد. فمن الزاوية الأولى يقول 'نج' – مثلما فعل تشان قبله عام ١٩٨٤ – إن هرمانيوطيقا جادامر تشبه هرمانيوطيقا الكنفوشيوسية الجديدة "الصحيحة" فى كونها ذات توجه ثقافى يتسم بالمحافظة العميقة بشأن "التقاليد"، وهو ما يرى نج (مخطئًا) أنه يشبه مذهب 'الداو' عند كنفوشيوس. ومن الزاوية المقابلة يستخدم تشان مناظرة هابرماس وجادامر فى ١٩٧٦ لتشكيل دفاع جادامرى عن الطاقة الكامنة فى داخل الكنفوشيوسية المحافظة على إصلاح نفسها بتوجيه النقد من داخلها للعلاقة بين الجنسين وهى التى تعرضت للتشويه المنهجى من جانب الأيديولوجيا[7]. وإذا كان تشان يعترف فى عام ٢٠٠٠ أنه أخطأ فى عام ١٩٨٤ حين "مَا هَى" بين "التقاليد" عند جادامر ومذهب 'الداو' عند كنفوشيوس باعتباره "أفقًا شاملا لكل شيء" أي أفقًا مطلقًا، فإن نج تتبين له هذه الغلطة نفسها فى مقال نشره بعد خمس سنوات، فى ٢٠٠٥، عندما نشر بحثه النقدى الذى يقدم فيه ما أصبح الصورة "الصحيحة" للكنفوشيوسية الجديدة، متهمًا جادامر بأنه ليس محافظًا بالدرجة الكافية.

## أولاً: التاريخ القريب للمناظرة فى الصين

من كنفوشيوس (٥٥١-٤٧٩ ق.م.)؟ يجيب د. سى. لاو (D. C. Lau) عن هذا السؤال العسير قائلا:

> من وراء سعى كنفوشيوس إلى كرم الأخلاق المثالى يكمن الافتراض المسكوت عنه والذى من ثم لا يتعرض للتشكيك فيه، والذى يقول إن الغرض الوحيد الذى يمكن للإنسان أن يطلب تحقيقه والشيء الوحيد الجدير حقًا بالإنسان هو أن يتصف بأقصى حد ممكن من الصلاح.
>
> (لاو، مقتطف فى تشان ١٩٨٤: ٢٤٥-٢٤٦)[8]

ونحن نعرف من مجموعة تعاليم كنفوشيوس (*Analects*) أنه كان مهتمًا "بالتقاليد" أى بعالم الحياة الذى ورثه وكان يتكون من (١) **الطقوس أو الأعراف الاجتماعية** وإلى جانبها (٢) **المؤسسات**، كالزواج مثلا، وهى التى تستند إلى بعض أفعال الكلام مثل الوعد[٩]. ولكنه "لم يكن يرى أن المرء يكفيه أن يؤدى... [الأفعال الطقسية وأفعال الكلام الطقسية] المناسبة أداءً صحيحًا. بل يجب عليه أيضًا أن يعيش وفق المستوى الأخلاقى القويم" (جولدين [Goldin] ٢٠١١: ٨) أثناء أدائه لتلك الأفعال. وكان هذا يعنى أن يكون للمرء فكره المستقل، ومن ثم فإن كنفوشيوس كان يؤكد ضرورة التعلم طول العمر والتربية الذاتية الأخلاقية[١٠]. ونعرف شيئًا آخر وهو أنه لم يكن يرى أن "التقاليد" تتكون من (٣) **مجموعة نصوص كلاسيكية معتمدة**[١١] على المرء أن يدرسها دراسة "دينية"، إذ كان يعيش فى زمن وفى مجتمع يجرى فيه الاتصال شفاهة فى المقام الأول (جولدين ٢٠١١: ٩). لكن معرفة اهتمام كنفوشيوس بالتقاليد لا تدلنا فى ذاتها على موقفه تجاهها.

والمقالات التى نشرها نج وتشان عام ٢٠٠٠ والتى نناقشها أدناه تواصل المناظرة التى بدأت فى الصين فى أواخر عهد أسرة قينج الحاكمة (١٦٤٤-١٩١١) حول موقف كنفوشيوس من التقاليد، وهى مناظرة تشبه من عدة جوانب مناظرة هابرماس مع جادامر بشأن موقف الأخير من التقاليد. وكان السؤال المثار فى مناظرة هابرماس وجادامر يقول ما يلى: هل يسمح الفهم الهرمانيوطيقى للتقاليد، الذى اقترح جادامر فى كتابه **الحقيقة والمنهج** تحقيقه من خلال صهر الآفاق معًا، بإمكانية التفكير النقدى، واتخاذ موقف مناهض، وإجراء الإصلاح الفعال فى طرائق التفكير التقليدية وممارسات الحياة التقليدية التى تتعرض بصورة منتظمة لتشويه الأيديولوچيا لها؟ وقد نشأ ما يشبه مناظرة هابرماس وجادامر فى الصين فى أواخر القرن الثامن عشر، عندما بدأ شكل قديم، وإن لم يكن معهودًا من قبل، من الكنفوشيوسية، يسمى كنفوشيوسية جونجيانج (Gongyang) يتصدى لكنفوشيوس وللكنفوشيوسية

متصورًا أنها تقوم فى جوهرها على **إصلاح التقاليد**، وشرع من ثم يطعن فى الصورة الصحيحة لكنفوشيوس والكنفوشيوسية باعتبارها مكرسة **للحفاظ على التقاليد**.

ولا ترجع أهمية المناظرة الفلسفية حول موقف كنفوشيوس من التقاليد، وهى التى بدأت فى عهد أسرة قينج الحاكمة واستمرت فى مقالات نج وتشان، إلى قيمتها الأكاديمية وحسب، فللمناظرة أهمية تاريخية أيضًا تتجلى لنا حين ننظر فى النتائج المختلفة للمناظرة فيما يتعلق بتاريخ الصين الحديث(١٢). فأولا كان ما انتهى إليه كانج يواوى (Kang Youwei) فى عام ١٨٩٧ من أن كنفوشيوس كان "مصلحًا" كان يمثل تأييدًا للقوى التى أنهت عهد أسرة قينج الحاكمة. ثم جاء الرد من جانب ماى سسوپينج (Mei Ssu-ping) القائل بأن كنفوشيوس كان "مناهضًا للثورة" و"رجعيًّا"، فى عام ١٩٣٠، وهو ما دعا أصحاب النظريات الماركسية إلى السيطرة على مقولات المناظرة، وبذلك ضمنوا أن يستمع الناس فى الصين إلى ما تقوله الماركسية. ثم زعم كوو موچو (Kuo Mojo) عام ١٩٤٥ أن كنفوشيوس كان "ثوريًّا" لأنه كان منحازًا إلى الشعب و"نخبة من التقليديين" وبذلك نقل سلطة كنفوشيوس إلى القوى الشعبية التى جاءت بالثورة الصينية عام ١٩٤٩. وأخيرًا أعلن ماو تسى تونج أن كنفوشيوس كان "مناهضًا للثورة" فتسبب بذلك فى قيام الثورة الثقافية (١٩٦٦-١٩٧٦) التى كانت تهدف إلى محو جميع آثار الكنفوشيوسية تمامًا.

## ثانيًا: هرمانيوطيقا جادامر وهرمانيوطيقا كنفوشيوس: نزعة ثقافية محافظة فى أعماقها؟

> يزداد استمساك عدد كبير من دارسى الفلسفة الصينية فى "المناطق الحدودية" بالتوجه الثقافى المحافظ العميق عند جادامر باعتبار ذلك وسيلة لإعادة ابتكار الهرمانيوطيقا الكلاسيكية فى الصين... حتى تكون أساسًا لمستقبل الكنفوشيوسية الجديدة فى عهد ما بعد الاشتراكية.

(إلمان [Elman] ٢٠٠٢: ٥٤٤)

وتَصَوُّرُ إلمان أن روح المحافظة الثقافية عند جادامر "عميقة" يستند إلى الترحيب الذى ينعم به جادامر فى "المناطق الحدودية" من جانب دارسى الفلسفة الصينية وأساتذتها، مثل أون – تشو نج (On-Cho Ng) وهو أصلا من هونج كونج، لكنه الآن يعمل أستاذًا للتاريخ والدراسات الآسيوية والفلسفة فى جامعة ولاية پنسيلڤانيا[١٣]. وسوف نفحص فى هذا القسم مقال نج عن هرمانيوطيقا جادامر وكنفوشيوس، وعنوانه "المرور عبر الحدود بين الهرمانيوطيقا والفلسفة فى المذهب الكنفوشيوسى المبكر عند تشينج تشينجشو (Ch-ing Ch'eng-Cho)" (٢٠٠٠)[١٤]. ويقيم المقال صلة بين هرمانيوطيقا جادامر وهرمانيوطيقا 'لى جوانجدى' (Li Guangdi) الكنفوشيوسى، ابن القرن السابع عشر (١٦٤٢-١٧١٨) "أهم من صاغ المنهج الرسمى المعتمد لأسرة قينج الحاكمة" (وليم ثيودور دى بارى [de Bary] مقتطف فى نج ٢٠٠٠: ١٦٦). وإذن فإن نج يقيم الارتباط بين هرمانيوطيقا جادامر والهرمانيوطيقا "الصحيحة" للمفسر الكنفوشيوسى الذى يتسم بأشد نزعة ثقافية محافظة فى عهد أسرة قينج. وعلى الرغم من أن نج يشير إلى شكلين آخرين من أشكال الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية فى ذلك العهد، وهما "إدارة الدولة سياسيًّا" و"الدراسات القائمة على الأدلة" (نج ٢٠٠٠: ١٦٦) فإنه لا يذكر أن هذين الشكلين من أشكال "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" يسمحان للمفسر الكنفوشيوسى باتخاذ موقف نقدى بل وإصلاحى تجاه التقاليد الكنفوشيوسية. وبدلا من ذلك يعمم نج عرضه للهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية فى القرن السابع عشر باعتبارها الصورة "الصحيحة" ويوازى بينها وبين الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية برمتها بما فى ذلك الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية الجديدة ابنة القرن الثانى عشر، التى وضعها چوخى (Zhu Xi) وهرمانيوطيقا القرنين العشرين والحادى والعشرين المنتمية إلى مذهب الكنفوشيوسية الجديدة الذى يعتنقه. هذه إذن هى "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" التى يقارنها نج بهرمانيوطيقا القرن العشرين عند جادامر أى الهرمانيوطيقا الغربية. ما

الذى يزعم نج إذن أنه يميز "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" عند "لى"، وما الذى يرى نج أنه يمكن مقارنته بهرمانيوطيقا جادامر؟

والشخص الذى يختاره نج لتمثيل "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" 'لى جوانجدى' (Li Guangdi) (١٦٤٢-١٧١٨) له "دور شهير" وهو كونه "المفسر الإمبراطورى للمذهب الصحيح، الذى وقف حياته على تدعيم وتعزيز **الداوتونج** (*daotung*) (أى سلالة الطريق [Way]) وفق التعريف الذى وضعه چو خى" (نج ٢٠٠٠: ١٦٦). ويتضح من وصف وظيفة 'لى' أنه لم يُعَيَّن فيها للتفكير النقدى فى تعاليم كنفوشيوس (الداوتونج) أو للطعن فيها، وهى التى وضعها حكيم الكنفوشيوسية الجديدة چو خى (١١٣٠-١٢٠٠ ميلادية). إذ كان 'لى' مقتنعًا، على الرغم من سؤاله الإنكارى بما يلى:

لما كانت الطبيعة ثابتة، فإن الطريق [dao] ثابت، بعيدًا عن نزوات أصحاب البدع. أليس صحيحًا أن تعاليم الحكماء، التى أرست الحد الأقصى للعيش البشرى والتى تقاوم التغييرات فى عشرة آلاف جيل، قائمة على هذا الأساس؟

(لى، مقتطف فى نج ٢٠٠٠: ١٨٢)

ويقول نج إن مهمة "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" عند 'لى' ذات شقين. الأول والأهم هو "تعزيز" "التفسير الصحيح" للكنفوشيوسية الجديدة عند چو خى، وهو تفسير **الداو** أو الطريق كنفوشيوس الذى كُتِبَ فى عهد أسرة سونج الحاكمة (٩٦٠-١٢٧٩). ومن المتوقع أن يختلف تفسير 'لى' الخاص في البداية عن "التفسير الصحيح" عند چو خى لأن آراء 'لى' تمثل عصرًا تاريخيًا متأخرًا، وهو عند أسرة قينج الحاكمة. واتضح أن 'لى' يختلف مع تفسيرات چو خى لكتابين كلاسيكيين من كتب كنفوشيوس، وهما مبدأ الوسط والمعرفة العظمى. ومن ثم فإن ثانى مهمة أمام 'لى'

كانت "التوفيق" أو تحقيق "التناغم" بين تفسيراته الخاصة المختلفة لهذين النصين الكلاسيكيين وبين "التفسير الصحيح" الذى وضعه چو خى لهما. ولما كانت "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" عند 'لى' تتسم بروح ثقافية محافظة عميقة، فقد جعلت من المحال عليه أن يشكك فى المبادئ الكنفوشيوسية الصحيحة، ناهيك بأن يتولى إصلاحها.

وطبقًا للصورة التى قدم بها نج "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" من خلال 'لى جوانجدى'، كانت "النصوص الكلاسيكية" تمثل المستودع الأول "للتقاليد":

> كان الطابع العالمى للقيم المجسدة فى الأعمال الكلاسيكية أمرًا مسلَّمًا به، ولا يخضع لأى تساؤل من الزاوية النسبية. وهكذا فعلى الرغم من أن الخصائص الفردية للمؤلف والأحوال الثقافية التاريخية كانت تتيح المساحة اللازمة للتفسير، فإن السلطة اللازمنية الكلاسيكية نفسها كانت تمثل **الصلابة 'الصخرية' التى لا تتزحزح** للنظام الهرمانيوطيقى.

(نج ٢٠٠٠: ١٦٧، والتأكيد مضاف)

كان الفكر النقدى عند مفكر كنفوشيوسى مثل 'لى' لا يظهر إلا عند تقييم مصادر التعليق "الصحيح" من جانب چو خى على كتاب **مبدأ الوسط**، ولكن النقد لا يمكن أن يمتد إلى محتوى النص الذى يجرى التعليق عليه، وهو هنا مبدأ الوسط. وطبقًا لما يقوله نج إذن، فإن المراجع الكلاسيكية الخمسة، والكتب الأربعة، تقدم أفقًا شاملا، هو "الطريق [داو] إلى السماء" فى نظر المفسر الكنفوشيوسى. وهكذا فما دام الأفق الكامل والشامل قائمًا وغير منقوص، فسوف تتوافر للمفسر المساحة الكافية للتعبير عن آراء شتى لأنه يشغل موقعًا تاريخيًّا لاحقًا. ولكننا لا نجد فى "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية"، بالصورة التى يعرضها نج أى موقف داخل هذا الأفق الشامل يتيح للمفسر الكنفوشيوسى – إذا اتخذنا مرجعيتنا التهمة التى وجهها

هابرماس إلى هرمانيوطيقا جادامر – أن يتساءل نقديًّا إذا ما كانت النصوص الكلاسيكية وتعليقات الحكماء عليها قد تعرضت (هى أيضًا) للتشويه من جانب الأيديولوچيا.

ما أساس ما يزعمه نج من أن الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر تشبه "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" مثل التي يقدمها في كتابه وتتسم بعمق طابعها المحافظ ثقافيًّا؟ يقول نج بوجود "خمسة عناصر مشتركة" وهى:

> [١] كلاهما يتصور [لزوم] فهم الظواهر الخاصة من خلال إطار كبير شامل، [٢] كلاهما يحاول فهم ألفاظ الأعمال الكلاسيكية **من خلال التواصل الحوارى**، [٣] على الرغم من أن كلا منهما يقبل الوظيفة الثقافية للأعمال الكلاسيكية باعتبارها الحفاظ على الحقائق، **فإنهما يخضعان هذه النصوص الحاملة للحقائق للتساؤل المستمر** [٤] لا تهاجم إحداهما ما تزعمه الأعمال الكلاسيكية من تمتعها بقيم نهائية [٥] ولكنهما يحللان الأشكال المحددة التي أدت بها الأعمال الكلاسيكية وظيفتها باعتبارها أوعية لمناشدات الحكماء وتعاليمهم فى لحظات تاريخية محدودة.

(نج ٢٠٠٠: ١٨١؛ والتأكيد مضاف)

ولكن الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر لن تتسم "بعمق طابعها المحافظ ثقافيًّا" (إلمان) إلا إذا ثبتت صحة نقاط المقارنة الخمس المذكورة. فأما بالنسبة للنقطة الأولى، فلنا أن نشك فى فهم نج لمفهوم التقاليد عند جادامر، وبصدد النقطة الرابعة، لنا أن نشك فى تصوير نج لإيمان جادامر بوجود قيم نهائية فى الأعمال الكلاسيكية، وأخيرًا، فيما يتعلق بالنقاط الثانية والثالثة والخامسة، نجد أن تصور نج يحيلنا إلى مفهوم جادامر عن صهر الآفاق معًا. ولنسأل أولا: هل يرى جادامر التقاليد فى صور

"إطار كبير شامل" مثل "طريق [داو] السماء"؟ صحيح أن جادامر يقول إننا دائمًا ما نوجد داخل تقاليد وأن من يزعمون عدم تأثرهم بالتقاليد من الأرجح أن يضلوا بسبب التصورات المسبقة والأحكام المسبقة التي خلفها الأسلاف لهم، ولكن جادامر لا يقول إن التقاليد إطار كبير شامل [و"يضم كل شىء"]"، بل إن التقاليد هى التى تفرض طابعنا المحدود؛ فهى التى نغدو واعين بتأثيرها فينا عندما نتبين أن أفقنا لا يضم كل شىء. وإذن فإن النقطة الأولى تستند إلى سوء فهم نج لمفهوم جادامر "للتقاليد" التى يشبهها نج خطأً "بطريق السماء" الذى يمثل قطعًا "إطارًا كبيرًا شاملا" لنوع "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" التى يقدمها نج.

ويخطئ نج الخطأ نفسه حين يزعم فى النقطة الرابعة أن القيمة القصوى للنصوص الكلاسيكية مشتركة بين مفسر جادامر ومفسر كنفوشيوس:

> إن الكنفوشيوسي مثل چو خى أو لى جواندى، يشبه اللاهوتى العبرانى [مارتن بوبر] أو المفكر [اللاهوتى المنهجى] المسيحى [ديفيد تريسى] أو الفيلسوف المعاصر ذا المشروع التفسيرى [جادامر] فى أنهم جميعًا يقومون بدور هرميس... رسول الأرباب... فالرسائل من عند "الآلهة" و"الرب" رسائل فقهية ونصوص مقدسة، أو بعبارة أخرى، نقول إن الأعمال الكلاسيكية تقدم الإحساس بالقداسة.

(نج ٢٠٠٠: ١٧٩-١٨٠)

إذا حللنا هذه المقارنة فسوف نكتشف شيئين. الأول أن نج يعتبر النصوص الفقهية التى وضعها كنفوشيوس ومن تلاه من حكماء "نصوصًا دينية"، أى مثل النصوص المقدسة عند اليهود والمسيحيين، التى "لا مندوحة من إيحائها بالقداسة". وهكذا فإن الجزء الأول من المقارنة الرابعة يُشَبِّهُ "طريق [داو] السماء" "بمشيئة الله" فى اليهودية والمسيحية. والثانى هو أن نج يخطئ حين يشبه نصوص جادامر العلمانية

"بالنصوص المقدسة" وهي ذات سلطة مطلقة لا تسمح سلفًا بـالهجوم عليهـا، ومـع ذلك فإن إشارة جادامر إلى الطابع "اللازمنى" للعمل "الكلاسيكى" لا تعنـى إلا أن النص سوف يستمر اعتباره كلاسيكيًّا إذا استمر، عند الطعن فيـه، في اجتيـاز اختبـار الزمن. وأما المقارنة الرابعة عند نج فتمثل خطأً فادحًا فى فهم كتـاب **الحقيقـة والمـنهج** الذى وضعه جـادامر بتحويلـه إلى "هرمانيوطيقـا دينيـة"، وبالحـذف الفعـلى لـصفة "فلسفية" من عبارة جادامر "هرمانيوطيقا فلسفية".

وينشأ سوء فهم نج لما يعنيه جادامر بعبارة "صهر الآفاق معًا" من حـالتى سـوء الفهم الـسابقتين. ويستـشهد نـج بقـول جـادامر "إن الخـبرة الهرمانيوطيقيـة تتعلـق بالتقاليد... ولكن التقاليد ليست مجرد عملية تعلمنا الخبرة أن نعرفها ونـتحكم فيهـا؛ بل إنها **لغة**، أى إنها تعبر عن نفسها مثل الآخر" (جادامر المستشهد به فى نـج ٢٠٠٠: ١٨٣)، لكنه يتجاهل العلاقات الأخرى بين أنا و"أنت" [أى الآخر] وهى أقرب إلى صلب مفهوم جادامر عن الحوار، مثل العلاقة بينهما التى تقوم بين صديقين فى الكتاب الثامن من **الأخلاق** لأرسطو، وينتهى نج إلى القول بأن "أنت" عند جادامر تـشير إلى كتاب مارتن بوبر (Buber) (١٩٢٣) وعنوانه **أنا وأنت**، حيث تتكلم "أنت" إلى المرء من خلال ألفاظ "أنـت" آخـر (فى الـنص المقـدس) وهـو "الـرب" فى النهايـة (نـج ٢٠٠٠: ١٨٣-١٨٤)[١٥] ويختلط الأمر على نج فيستبدل بمفهوم "أنت الباقى" [أى الله] عند بوبر مفهوم "أنت" عند جادامر، حيث يقـول "إن التقاليـد تكلمنـا كـما لـو كانت 'أنت' " وذلك عند تشبيه نج "صهر الآفاق معًا" فى الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر بصهر الآفاق معًا فى "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية". فأمـا فى "الهرمانيوطيقـا الفلسفية، فإن "تشريح" نص فقهى بـاللجوء إلى "التواصـل الحـوارى" و"التـساؤل المستمر" (النقاط ٥ و٢ و٣) يؤدى فى آخر المطاف إلى "**أن يتناغم** المفـسر مـع أذهـان الحكماء" (مقتطف فى نج ٢٠٠٠: ١٨٣ والتأكيد مـضاف) ابتـداء مـن كنفوشـيوس، وهم الذين تناغمت أذهانهم سلفًا مع "طريق (داو) السماء" الذى يتميز بالثبات ('لى'

المقتطف فى نج ٢٠٠٠: ١٨٢). فإذا كان صهر الآفاق معًا فى هرمانيوطيقا جادامر يبدأ وينتهى بأن يشعر المرء بتأثير التقاليد فيه ( *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) وبأنه محدود الطبيعة، فإن صهر الآفاق معًا أو معايرة انضباط النغمة فى "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" يزعم تجاوز التاريخ وحدود أية تقاليد وجميع التقاليد بالاتحاد مع الذهن الواحد من خلال كلمات الحكماء ومع "طريق السماء" الذى يتميز بالثبت ولا يتغير أبدًا.

كان مقال نج عام ٢٠٠٠ عن جادامر ولى جواندى، "المفسر الإمبراطورى للمقولات الصحيحة" فى عهد أسرة قينج الحاكمة فى الصين فى فترة ما قبل الحداثة، يعمل على تعزيز سوء فهم هرمانيوطيقا جادامر الفلسفية بين أبناء "المناطق الحدودية" فى الصين (إلمان)[١٦]. وطبقا لسوء الفهم المذكور، تعتبر الهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر مذهبًا محافظًا بل عميق المحافظة من الزاوية الثقافية، مثله فى ذلك مثل تصوير نج للهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية "الصحيحة". لكننا قد رأينا أن المقارنة التى أجراها نج تستند إلى "خمسة عناصر مشتركة" وأنها لا تستطيع الصمود للمزيد من الفحص كما يعترف بذلك نج نفسه بعد خمس سنوات فى مقال بعنوان "الارتباط والفجوة: اشتباك كنفوشيوس مع هرمانيوطيقا جادامر"[١٧]. وأما الذى تعلمناه من التشكيك فى صحة مقارنات نج فهو أن نج وإلمان يخطئان فى القول بأن النزعة الثقافية المحافظة عند جادامر نزعة عميقة، وأن چون ميكهام (Makcham) مصيب فيما يقوله عن الكنفوشيوسية الجديدة عند نج: "نشأت الكنفوشيوسية الجديدة باعتبارها حركة فلسفية تتسم بروح المحافظة الجديدة، **وذات نزعة دينية غلابة**، زاعمة أنها **الناقل والممثل الشرعى** للقيم الكنفوشيوسية الصحيحة" (ميكهام ٢٠٠٣: ٢ والتأكيد مضاف)[١٨]. فإذا تحولنا الآن إلى مقال تشان المنشور عام ٢٠٠٠ والذى يصل فيه إلى نتائج مختلفة تمامًا، فمن المهم ألا ننسى أن نج عندما يكتب عن "فعل القراءة الكنفوشيوسى" أو التفسير الدينى، فإن ما يعنيه خصوصًا نوع واحد

من "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" وهو الذى يزعم أنه "الصحيح" المناسب لأية هرمانيوطيقا يمكن أن تعتبر نفسها "كنفوشيوسية"، سواء كانت هرمانيوطيقا چو خى، أو لى جوانجدى أو الكنفوشيوسيين الجدد مثله هو نفسه. وهذا النوع من "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية" يفترض سلفًا أن كنفوشيوس لابد أن يعتبر "ناقلا" للتقاليد، ولا يمكن أن يصبح أيضًا "مصلحًا" للتقاليد. وأما حديث تشان عن "المناظرة بين جادامر وهابرماس" حول كنفوشيوس، فموضوعه التساؤل عما إذا كان يوجد أيضًا نوع آخر من "الهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية يسمح لكنفوشيوس (وللكنفوشيوسيين) بالقيام بنقل التقاليد وإصلاحها فى الوقت نفسه.

## ثالثًا: هرمانيوطيقا جادامر وهرمانيوطيقا كنفوشيوس: البحث النقدى فى الأيديولوجيا؟

من المحتمل ألا نجد فى آخر القرن العشرين ومطلع الحادى والعشرين موقفًا فلسفيًّا كُتِبَ له من دوام قوة التأثير والنهوض بدور رئيسى، بل وازدياد هذا وذاك، مثل الموقف الذى يعرضه جادامر بالتفصيل فى كتابه **الحقيقة والمنهج**، ولن نجد من ثم موقفًا أقل حاجة إلى الدفاع عنه من هذا الموقف. (هونيث ٢٠٠٣: ٧)

عندما يتكلم شخص يرتبط ارتباطًا وثيقًا بيورجن هابرماس مثل أكسيل هونيث عن "ازدياد القوة والدور الرئيسى" لجادامر فى مطلع القرن الحادى العشرين، فمن المحتمل ألا يكون قد خطر بباله استقبال جادامر بين من يشغلهم مستقبل الفكر الكنفوشيوسى بصفة عامة وفى الصين بصفة خاصة. ومع ذلك فإن ما يقوله هونيث يصدق على الصين، كما سوف نرى، وليس فقط لأن ترجمة **الحقيقة والمنهج** إلى اللغة الصينية نشرت فى شنغهاى عام ١٩٩٩. ونتحول الآن إلى مقال كتبه ألان ك. ل. تشان، أستاذ الفلسفة وعميد كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية فى جامعة

نانيانج التكنولوچية فى سنغافورة[١٩]. فإذا كان اهتمام نج عام ٢٠٠٠ مُنْصَبًّا على تقديم كنفوشيوسية جديدة ذات طابع محافظ عميق ثقافيًا إلى العالم الناطق باللغة الصينية، مستعينًا بهرمانيوطيقا جادامر (ومن دونها فى وقت لاحق) فإن مقال تشان وعنوانه "الأخلاق الكنفوشيوسية والبحث النقدى فى الأيديولوچيا" (٢٠٠٠) يهدف إلى تشجيع حوار مع الغرب حول الفلسفة الكنفوشيوسية. وينتفع تشان برد جادامر على هابرماس فى تشكيل الرد الكنفوشيوسى على أولئك الغربيين الذين يسألون: "إلى أي حد يمكن أن تكون الكنفوشيوسية المحافظة انتقادًا للتقاليد إذا كانت التقاليد تتعرض بانتظام إلى التشويه على أيدى الأيديولوچيا؟" وينبغى أن نذكر أن تشان يستخدم كلمتى "كنفوشيوسى" بل و"كنفوشيوس" – باستثناء بارز أوحد – "للدلالة على ما يزيد استنباطه" من **مجموعة تعاليم كنفوشيوس** (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٩، حاشية ٤). وهكذا فهو لا يلجأ إلى التعميم حول "التقاليد الكنفوشيوسية كلها" استنادًا إلى المجموعة المذكورة وحدها، مثلما فعل فى المقال الذى نشره عام ١٩٨٤[٢٠]. أضف إلى ذلك أن الحجة التى يقدمها تشان فى دفاعه 'الجادامرى' عن كنفوشيوس ضد التهمة 'الهابرماسية' بأنه "محافظ" فى هذا المقال، لم تعد تقول إن التقاليد التى تعتمد على أى شىء متعال مثل "طريق السماء"، كما فعل فى مقاله عام ١٩٨٤[٢١].

ويركز مقال تشان تحديدًا على مفهوم كنفوشيوس للتقاليد باعتبارها طقوسًا (لى [*li*]) وهو مفهوم كتب عنه جادامر فى أواخر حياته. ويقول چان جروندان، كاتب سيرة حياة جادامر، إن "مفهوم الطقوس بدأ يحل محل التقاليد فى فلسفة جادامر، كما جعل مفهوم التقاليد فى الوقت نفسه أيسر فى الفهم" (جروندان ٢٠٠١: ٤٩)[٢٢]. وقد ظهرت الطقوس فى الدراسات الكنفوشيوسية بفضل الكتاب الذى وضعه هيربرت فنجاريت (Fingarette) بعنوان **كنفوشيوس: العلمانى باعتباره مقدسًا**، ويقول فيه إن كنفوشيوس لا يبدى اهتمامًا فى **مجموعة التعاليم** بالفاعلية الأخلاقية

الفردية بقدر ما يبدى اهتمامه بأشكال الأداء الطقسى (الأفعال الطقسية وأفعال الكلام الطقسية). فالطقوس (*li*) إذن تشير إلى "شبكة الأعراف الاجتماعية التى نعيش فى داخلها فى وجودنا مع غيرنا فى العالم. ويقال لنا إن الفلاسفة التحليليين يتصورون أن الطقوس هى "الممارسة الذكية للأعراف واللغة المكتسبة" (فنجاريت ١٩٧٢ : ١٦). وهذه الشبكة من الأعراف الاجتماعية واللغة التى نتعلمها تعتبر "فى المقام الأول موروثة من التقاليد" (جراهام [Graham] ١٩٨٩ : ٢٣). فلدينا مثلا أفعال طقسية وأفعال كلام طقسية تقليدية مرتبطة بكوننا أسرة[٢٣]. عندما نحتفل بأعياد ميلاد الأشخاص، وأفراح الزفاف، وشعائر الجنازات، وكذلك ممارسات طقسية تتعلق بوجودنا الاجتماعى اليومى معًا، وفى صحبة من لا نألفهم. فمثلاً عندما يدخل بعض الأشخاص إلى مبنى أو غرفة، ينتظرون حتى يخرج من كانوا فيها، أو نجد أن سائق السيارة يسمح بمرور سائق آخر على يسار التقاطع. ولما كانت هذه الأعراف الاجتماعية مكتسبة فإنها تقبل التعديل والاكتساب من جديد. فالأمريكى الذى يقود سيارة فى انجلترا يتعلم أن يسمح بالمرور للقادم على يمينه. وحالات التزاوج بين المثليين أصبحت طقوسًا مرتبطة بالأسرة ويزداد الاعتراف بها فى الولايات المتحدة وفى شتى أرجاء العالم.

وأما "الأخلاق الكنفوشيوسية" التى يقول مقال تشان إن كنفوشيوس يدعو إليها فى **مجموعة تعاليمه** فتتعلق بأمر لم يكن يتمتع حتى عهد قريب إلا باهتمام هامشى من جانب باحثى الأخلاق فى الغرب، ألا وهو "كيف نطوِّع تفكيرنا داخل السياق الذى لا نلحظه [وإن كنا نلحظه الآن] للسلوك [الاجتماعى] الطقسى" حيث يقوم الفواعل بأداء أفعال طقسية بصورة تلقائية "تؤثر فى [أشخاص آخرين] من خلال علاقات متداخلة لا يقوم الفواعل [فى البداية] بتحليلها" (جراهام ١٩٨٩ : ٢٥). والأداء الموسيقى باعتباره أداءً اجتماعيًّا[٢٤]، وخصوصًا ما يسمى موسيقى الحجرة، يعتبر نموذجًا صالحًا لنوع الأداء الطقسى الذى يعنيه كنفوشيوس فى **مجموعة**

**تعاليمه**[٢٥]. فالهدف من العزف الجماعى فى فرقة موسيقى الحجـرة لـيس أن "يلمـع" العازف الفرد بل أن "يتناغم مع الآخرين" بحيث يبذل الفرد قصارى جهده باعتباره عازفًا فردًا من خلال تمكين الآخرين أيضًا من تقديم أفضل عزف يستطيعونه، ومعنى هذا أن "تحسين" أداء موسيقى الحجرة يقتضى من كل عـازف أن ينتبـه **انتباهًـا نقـديًّا** لطريقة عزفهم **والانصات الدقيق** فى الوقت نفسه للآخرين الذين يشاركهم العزف.

ويقول تشان إن كنفوشيوس لديه مفهوم جادمرى للتقاليد (تـشان ١٩٨٤). ولا يستمر وجود التقاليد، من حيث كونها طقوسًا تقليدية، إلا من خلال تجديدها، ولكن هذا التجديد يؤدى "إما إلى تهذيب صورتها وإما إلى تدهورها، وهو ما يتوقف إما على السيولة الإبداعية وإما عـلى الجمـود العقـيم لـلأداء" (جراهـام ١٩٨٩: ٢٣). كـان كنفوشيوس يعيش فى فترة حرب وتدهور ثقافى، وكان يدرك أن الطقوس لهـا تـاريخ وأنها **نشأت وتطورت** فى عهود حكم ثلاث أسر حاكمـة، وهـى التـى سـبقت حقبـة التدهور التى كان يعيش فيها. وهكذا فحينما يعبر كنفوشيوس عن تفضيله فى **مجموعة التعاليم** ٣، و١٤ لأسرة چـو الحاكمة [الغربية] (١٠٤٦-١٧٧١ق.م.) فإنـه لا يعـبر عن تفضيله لطقوس "الماضى الذهبى" العريق الذى سـبق عهـد الأسرات الحاكمـة، ولكنه يعبر عن تفضيله للطقوس التى كانت تؤدى فى عهد أعلى الأسرات تحضرًا مـن بين عهود الأسرات الـثلاث التـى سـبقت عهـد الأسرة التـى عـاش فى ظلهـا "قـال الأستاذ.. 'إن الـ"يِـنْ" (Yin) [أى أسرة شـانج الحاكمـة] شـيدت مـا شـيدته عـلى الأسس التى وضعتها أسرة 'خيا' (Xia). ويمكن **معرفة** الإضافات والاختصارات. وشيدت أسرة چـو (Zhou) مـا شـيدته عـلى أسـس طقـوس الـيِنْ. ويمكـن **معرفـة** الإضافات والاختصارات (**مجموعة التعاليم** ٢، ٢٣، مقتطفة فى تشان ٢٠٠٠- ٢٤٧؛ والتأكيد مضاف). وإذن فإن معرفة التقاليد، أى تاريخ الطقـوس فى عهـود الأسرات الثلاث السابقة تزود كنفوشيوس بشيئين: الأول مثل أعـلى يجعـل مجتمعـه يتطلـع إلى بلوغه، والثانى هو الأدوات اللازمة للتقييم النقدى لما ينبغى "اختصاره" وما تنبغـى إضافته للارتقاء بأداء الطقوس.

وهكذا فإن تشان، الكنفوشيوسى ابن العصر الحديث، عليه أن يجيب عن سؤالين حول موقف كنفوشيوس تجاه الطقوس والممارسات الكنفوشيوسية التقليدية. يقول السؤال الأول: كيف يمكن للكنفوشيوسى اليوم أن يعتنق التقاليد والطقوس التقليدية الكنفوشيوسية من وجهة نظر نقدية، وأن يتمكن بذلك من "الحفاظ" عليها؟ ويقول السؤال الثانى: هل يستطيع الكنفوشيوسى المحافظ الحديث أن ينتقد التقاليد فى فعل أو فى ممارسة طقسية تقليدية إذا كانت تتعرض للتشويه المنتظم بفعل الأيديولوچيا؟ ويختار تشان العلاقة بين الجنسين، فى إطار الزواج، باعتبارها مثالا للاعتناق النقدى لفعل أو ممارسة طقسية كنفوشيوسية تقليدية. وأما مثاله الخاص بالسؤال الثانى فيتعلق بالتنظيم المراتبى الكنفوشيوسى الذى يقضى بالتفوق فى النضج الأخلاقى على الذين لا يستطيعون أو لا يريدون تهذيب أنفسهم أخلاقيًّا من خلال ما يصفه كنفوشيوس نفسه بأنه ممارسة تقليدية (*li*) ألا وهى "المساءلة الواعية" للممارسات الطقسية التقليدية فى الماضى (**مجموعة التعليمات** ٣، ١٥).

وأما المثال الذى يقدمه تشان للاعتناق النقدى للطقوس التقليدية المتعلقة بالعلاقة بين الجنسين فمصدره منشيوس (Mencius)، ثانى أهم مفكر كنفوشيوسى، والمصدر الثانى لما أصبح يسمى "الأخلاق الكنفوشيوسية"، من وجهة النظر الغربية[٢٦]. يقول منشيوس (٤ أ. ١٧) "تقضى التقاليد بأنه من المحرم أن يلمس ذكر جسد أخت زوجته". ولكن كنفوشيوس ومنشيوس يقولان "إن **التأمل الأخلاقى** يقضى بإلغاء ذلك الحظر التقليدى إذا كانت المرأة توشك على الغرق (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٧ والتأكيد مضاف) لأن الطقوس ترتبط فى فكر كنفوشيوس بالخير [والكلمة الصينية هى رِنْ (ren) التى تترجم أيضًا بالإنسانية]. والواقع أن ما يجعل كنفوشيوس "من كبار المجددين الثقافيين" (فنجاريت، مقتطف فى تشان ١٩٨٤: ٤٢٨) لا مفكرًا تقليديًا ومحافظًا، هو أن المدخل الكنفوشيوسى للطقوس يتطلب "استمرار التأمل الأخلاقى الذى يلقى الضوء على مضمون الطقس الأخلاقى وضرورة التقييم النقدى

لأداء الطقوس" (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٠-٢٥١). فحين يمد زوج أخت المرأة التى توشك أن تغرق يده لإنقاذها، فإن التأمل الأخلاقى يقول إن ذلك خير والفعل "الإنسانى الرحيم" المناسب، ومن ثم فهو لا ينتمى إلى اللمس الذى يمكن أن يتصف بالطابع الجنسى وهو الذى يظل محظورًا من الزاوية التقليدية. وإذا كانت الحالة التى يقدمها تشان لنا حالة استثنائية، فأمثال الوجود على شفا الموت ليس مما نشهده فى الحياة اليومية، ولكن التأمل الأخلاقى الذى تصفه يلقى الضوء على ما ينص عليه كنفوشيوس من ضرورة التفكير النقدى للمرء فى أفضل طقس يحقق الخير مع الانتباه إلى منظور الآخر، (فى هذه الحالة أخت الزوجة) عند أداء الممارسات الطقسية.

ويجيب تشان عن السؤال الأول الخاص بإمكان اعتناق الكنفوشيوسى الحديث ممارسات تقليدية كنفوشيوسية من منظور نقدى، وبذلك ينجح فى 'الحفاظ' عليها، إجابة "جادامرية" (تشان ٢٠٠٠: ٢٤٦). فنحن نعرف أن جادامر يؤكد فى كتابه الحقيقة والمنهج "أن المهم هو أن يكون المرء على وعى بتحيزه الشخصى (*Voreingenommenheit*) حتى يمكن للنص [أو لفعل يشبه النص] أن يقدم إليه نفسه بكل غيريته ومن ثم يؤكد حقيقته الخاصة فى مواجهة المعانى المسبقة التى يحملها المرء إليه" (جادامر ٢٠٠٤: ٢٧١-٢٧٢). فإذا كانت الشواغل الخاصة بالعلاقة الصحيحة بين الجنسين، كما فى هذه الحالة، تقضى بممارسات تقليدية خاصة بالعلاقة بين الجنسين (أى "عدم اللمس") فإن التأمل الأخلاقى النقدى لهذه الشواغل يمكنه أن "يضيف" أو – فى هذه الحالة – "يختصر" أداء الممارسة الطقسية التقليدية الكنفوشيوسية:

> ينبع الحكم الأخلاقى مباشرة من المقولة الكنفوشيوسية بأن الطقوس يجب أن تغذوها المواقف والدوافع الصحيحة، وهذه لا تستنفد معنى الحكم الأخلاقى بل تُبَيِّنُ لنا كيف يتضمن المدخلُ الكنفوشيوسى المحافظ للتقاليد، فى دعوته إلى الطقوس، عنصرًا نقديًّا "لا ينفصل عنه"

[أى يَحُلُّ فيه]. ومن الممكن بطبيعة الحال أن يُصْدِرَ المرء حكـمًا خاطئـًا، وهذا ما يؤدى إلى نشأة حاجة ماسة لأن يقف المرء نفسه عـلى **الدراسـة [الكنفوشيوسية]، أى أن يفهم حق الفهم تعاليم الحكـماء القـدماء وأن يمارس التأمل النقدى لخبراته الشخـصية [مجموعـة التعـاليم] (٢-١٥)** التى يعتمد عليها الحكم الأخلاقى فى آخر المطاف.

(تشان ٢٠٠٠: ٢٥١، والتأكيد مضاف]

فلننظر الآن إلى إجابة تشان 'الجادمرية' عن السؤال الثانى – الهابرماسـى – عـن إمكان إجراء بحث نقدى للأيديولوچيا من داخل التقاليد الكنفوشيوسية.

ربما راعتنا حجة تشان للوهلة الأولى بسبب "تحيزنا للديموقراطية" (نيتـشه)، إذ يفترض تشان، ويزعم أنه يتفق فى هذا مع كنفوشـيوس فى **مجموعـة تعاليمـه**، وجـود أربعة "أنواع" متميزة من الأفراد يفـصل بيـنهم "معـرفتهم [الكنفوشيوسـية]"، أى استنادًا إلى "تساؤلهم الواعى عن ممارسات الماضى" إلى جانب تأملهم النقدى لأدائهم الاجتماعى عندما يشاركون غيرهم فى عمـل مـا. ولـما كـان كنفوشـيوس فى **مجموعـة التعاليم** ٣ و١٥ يقول إن "التعليم باعتباره تـساؤلا واعيًـا" عـن الممارسـات القديمـة يعتبر فى ذاته ممارسة (طقسية) فإن كنفوشيوس يميز فى الواقـع بـين أربعـة أنـواع مـن "المؤدين" الأفراد استنادًا إلى درجة أدائهم "للتعلم [الأخلاقى]". ففى أقصى طـرف "ألوان الطيف البشرى" يوجد "الحكيم" (شنجرين) (*Shengren*) الذى يتفق أداؤه التلقائى مع المثال الأخلاقى الأعلى كله (**مجموعة التعليمات** ٧، ٢٥) (تـشان ٢٠٠٠: ٢٥٥)؛ وفى الطرف الأقصى الآخر يوجد الذين يصفهم كنفوشيوس بعبارات مجازيـة مستمدة من مجتمعه الزراعى قائلا إنهم يشبهون "قطعة خشب عفنة" أو "جدارًا مـن الروث الجاف" فى **مجموعة التعاليم** ٥، ١٠ "إذ لا يكاد ينتظر منهم شـىء مـن حيـث الإنجاز الأخلاقى [أى الأداء أو السلوك الأخلاقى]". ويقول تشان "ربـما لا يكـون

اد هذه المجموعة يتسمون بندرة الحكماء، ولكنهم على الأرجح قلة" (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٥-٢٥٦). ولكن أيًا من هذين النوعين من الأفراد يساهم فى "التغيير لتطويرى التدريجى" الذى يستطيع أن يغير التقاليد من داخلها حتى تصل إلى الكمال.

وفيما يتعلق بالحالة التى نفحصها أى العلاقات الكنفوشيوسية التقليدية بين الجنسين. وهى التى تمارس التمييز ضد المرأة، ابتداء من مرحلة الطفولة، فإن أيًا من هذين النوعين من الأفراد لا يستطيع القضاء على التمييز ضد المرأة أو حتى خفض درجته.

ويقول تشان إن كنفوشيوس يميز بين نوعين آخرين من الأفراد يقعان بين هذين الطرفين. أولهما هم "السادة [*junzi*] الذين يُعتبرون المثل الأخلاقى الأعلى والرئيسى والذى يمكن الاتصال به[٢٧] فى **مجموعة الأحكام** [*lunyu*]. وفى مقابل السادة يوجد التافهون (*xiaoren*) ذوو الموقع الأخلاقى المتدنى، والحقراء والمنحطون ومن ذوى الصَّغَارِ أو الدناءة... وتقع المعركة الأخلاقية الرئيسية فى **مجموعة الأحكام** بين هاتين المجموعتين (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٦)"[٢٨]. فلنتوقف لحظة للتخلص من أى سوء تفاهم ممكن حول ما يقوله تشان عن هذين النوعين من الأفراد، ما دام الاختلاف بينهما أخلاقيًّا ولا يرجع إلى اختلاف فى الطبقة الاجتماعية. ويقول لنا بروكس وبروكس (Brooks and Brooks) إن التمييز بين الفرد الذى ينتمى إلى السادة والفرد المنتمى إلى التافهين كان أصلا وضعه المنتمون إلى طبقة المقاتلين لتمييز بعضهم عن بعض[٢٩]. إذا كانت لائحة شرف المقاتلين القديمة تقتضى تقديم أداء المقاتلين ومن ثم حددت طاقة التمييز بين من يؤهلهم أداؤهم للشرف (*junzi*) ومن لا يؤهلهم سلوكهم للشرف بل لتحقيق المجد الشخصى أو كسب مزية معينة (*xiao*) فقد حوَّل الطاقة المذكورة للتمييز بين ما يشرف وما هو غير شريف بل يجلب العار، إلى حكم أخلاقى على "المواقف والدوافع" التى تغذو الأداء الطقسى. ومن ثم أصبحت الطاقة الأخلاقية طاقة الحكم على مواقف الفرد ودوافعه، والبت فيها إذا كانت شريفة (*junzi*) أو لا، فإذا كانت تجلب

العار فلابد من انتقادها والتعلم من هذه الخبرة. ونموذج لانس آرمسترونج [بطل سباق الدراجات] من شأنه زيادة إيضاح الفرق بين أداء الشريف وأداء التافه، وتقليل الريبة بحجة تشان "الجادامرية" وزيادة قوتها على الإقناع.

لنا أن نقول إن آرمسترونج، قائد 'فريق أمريكا' فى سباق الدراجات "عبر فرنسا" كان شريفًا فى البداية وتافهًا فى النهاية. وكان أرمسترونج الذى شُفى من السرطان، يعتبر نموذجًا أخلاقيًّا فائقًا، ومثالا للشرف، بسبب أدائه المتكرر قائدًا لفريق السباق بالدراجات الأمريكى الفائز، وبسبب نجاح جمعيته الخيرية واسمها "ليفسترونج" [أى عِشْ قويًّا]، وهى التى أنشأها لإعانة غيره من ضحايا السرطان. وكان الجميع، كبارًا وصغارًا، يلبسون باعتزاز أساور صفراء تعتبر شعار الجمعية الخيرية فى شتى أرجاء أمريكا وخارجها. ولكن الأداء الرياضى لآرمسترونج تدهور وجلب له العار (*xiao*) عندما اتضح أنه كان غشاشًا ويتناول العقاقير المنشطة. ولكن أداء لانس آرمسترونج الشخصى تدهور أخلاقيًّا وجلب له العار (xiaoren) عندما كذب على نفسه وعلى الآخرين عندما واصل إنكار تناوله تلك المنشطات. وأما الذى أحال لانس آرمسترونج إلى شخص تافه فلم يكن يقتصر على أن أداءه باعتباره قائد فريق سباق الدراجات ورجل خير وإحسان كان من أجل مجده الشخصى والمزايا التى نالها، بل كان يتمثل فى مقاومته "للمبدأ الكنفوشيوسى القائل بالتعلم من الخبرة" أى مقاومته للتقييم النقدى لمواقفه ودوافعه وهو التقييم الذى كان يمكنه إذكاء حكمه الأخلاقى بعد فضح أخطائه واكتشاف الآخرين تفاهته.

وإجابة تشان "الجادامرية" بصدد إمكان نشأة بحث نقدى فى الأيديولوچيا من داخل التقاليد المحافظة للكنفوشيوسية الجديدة تستند إلى قدرة "التعليم الكنفوشيوسى" على التغلب على مثل هذه "المقاومة للتعلم من الخبرة"، فإن من شأنها تحويل الفرد من الانتماء إلى نوع معين من البشر، وهو التافه المنحط خلقيًّا، إلى نوع آخر من البشر، وهو الفرد الفائق خلقيا (*junzi*):

على الكنفوشيوسى المحافظ إذا أراد مواجهة الفساد المنتظم أن يقول أولا إن الشريف (*junzi*) يستطيع إحداث تغيير مهم داخل التقاليد... [وبالإضافة إلى ذلك] إن عددًا كافيًا من الأفراد – بالنسبة إلى عدد السكان وغير ذلك من المتغيرات السياسية الاجتماعية – يمكن أن يتحولوا إلى بشر لهم وجود أخلاقى يُعتد به [أى *junzi*]... صحيح أن الشرفاء والمنحطين (*xiaoren*) يمثلون نوعين متضادين من الأفراد، ولكن ذلك لا يستبعد إمكان تحويل النوع الأخير إلى النوع الأول بالمعنى الأخلاقى، أو إمكان التحول الأخلاقى بخطوات صغيرة وتدريجيًا.

(تشان ٢٠٠٠: ٢٥٦)

وإذن فإن حجة تشان "الجادامرية" تعتمد على القوة التحويلية للتعليم الكنفوشيوسى، أى، فى هذه الحالة، على القدرة على التشكيك الدقيق فى التصورات المسبقة الخاصة بالعلاقة بين الجنسين (*Vormeinungen*) أو ضروب التحيز (*Vorurteile*) لأنفسنا ولغيرنا، وهى التى تغدو المواقف والدوافع التى نجىء بها إلى تفاعلاتنا الاجتماعية، وممارساتنا التقليدية التى تلعب فيها العلاقة بين الجنسين دورًا معينًا.

ويقول تشان إن التعليم الكنفوشيوسى الذى يؤدى إلى التربية الذاتية الأخلاقية يبدأ فى الصغر ويستمر بعد ذلك فى أى وقت للبنات والبنين، بل يستمر طول العمر. ونتيجة تشجيع المزيد من هذا التعليم تقليل عدد الأفراد التافهين المعيبين من خلال زيادة "جماعة الشرفاء [القادرين على] تولى القيادة فى عملية إصلاح المجتمع":

فالأبنية الخاصة للأحكام الأخلاقية قادرة على الطعن فى أفعال طقسية معينة تتحكم (فى هذه الحالة) فى العلاقة بين الجنسين. ومن المتصور أن تتغير العلاقات بين الجنسين على مر الزمن فى ظل قيادة الشرفاء لعملية الإصلاح، وأن تختلف صورتها اختلافًا جوهريًا إلى الحد الذى يجعل معايير الصحة القديمة نسيًا منسيًا. (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٧)

وعلى الرغم من عدم تصريحه هنا بثمرة الإصلاح المذكور، فى ختام دفاعه 'الجادامرى' عن قدرة الكنفوشيوسية الجديدة المحافظة على إجراء بحث نقدى فى الأيديولوچيا، فمن المحتوم أن يكون من ثمار الإصلاح الذى تتولاه "جماعة الأشراف" أن تشارك فيها المرأة بعد أن كانت حكرًا على الرجال ("السادة") وحدهم.

فحصنا فى هذا الفصل الخاص "بالهرمانيوطيقا والكنفوشيوسية" مقالين يربطان ما بين هرمانيوطيقا جادامر بالكنفوشيوسية فى مطلع القرن الحادى والعشرين، وعلى الرغم من أن كاتبيهما - نج وتشان - لم يقصد أحد منهما الإشارة إلى الآخر، فإن آراء جادامر وكنفوشيوس التى يقدمانها موازية للمناظرة التى جرت عام ١٩٧٦ بين جادامر وهابرماس. والنتيجة التى انتهى إليها نج عام ٢٠٠٠ (وعدل عنها عام ٢٠٠٥) والتى تقول إن هرمانيوطيقا جادامر تشبه هرمانيوطيقا كنفوشيوس الجديدة "الصحيحة" فى كونها محافظة ثقافية فى أعماقها تشبه التهمة الأصلية التى وجهها هابرماس إلى جادامر فى تلك المناظرة. وأما تشان الذى كان يعتنق نظرة مماثلة لهرمانيوطيقا جادامر وكنفوشيوس قبل ١٦ سنة، فقد أصبح يقول فى عام ٢٠٠٠ إن الكنفوشيوسية "المحافظة" تتمتع بقدرة داخلية على إجراء إصلاح نقدى فى الأيديولوچيات وأن تقوم بإصلاح العلاقات بين الجنسين، مثلاً، من داخل التقاليد الكنفوشيوسية نفسها. ونموذج هذه الحجة هو حجة جادامر التى يرد بها على انتقاد هابرماس للهرمانيوطيقا الفلسفية فى المناظرة بين جادامر وهابرماس عام ١٩٧٦. ما تأثير هذه المقارنة بين هرمانيوطيقا جادامر وبين صورتى الكنفوشيوسية عند نج وتشان فى الكنفوشيوسيين، وما تأثيرها فى الجادمريين؟

رأينا أن المناظرة فى الصين حول موقف كنفوشيوس تجاه التقاليد سبقت مقالى نج وتشان بما يزيد على قرن كامل، وأن هذه المناظرة قد ازداد تطويرها عام ٢٠٠٠ فى مقالين يقارنان بين كنفوشيوس والهرمانيوطيقا الكنفوشيوسية من ناحية وبين جادامر والهرمانيوطيقا الجادامرية فى إطار المناظرة بين هابرماس وجادامر من ناحية أخرى.

ولما كانت المناظرة حول موقف كنفوشيوس من التقاليد كانت لها آثارها التاريخية فى الصين، وبالنسبة للصين فى القرن العشرين، فماذا عسانا نتوقع للكنفوشيوسية الجديدة فى القرن الحادى والعشرين بعد مساهمتى نج وتشان فى هذه المناظرة فى عام ٢٠٠٠؟

عندما انتقد إلمان الكنفوشيوسية الجديدة عند نج، وما يرتبط بها فى مفهومه لهرمانيوطيقا جادامر، بسبب "طابعها المحافظ العميق ثقافيًّا"، فى مقاله عن "إعادة التفكير فى الكنفوشيوسية" عام ٢٠٠٢، لنا أن نستنبط أنه لم يكن يعرف مقال تشان الذى وضعه عام ٢٠٠٠ فى إطار المناظرة بين جادامر وهابرماس[٣٠]. إذ إن إلمان مشغول أساسًا **بإعادة ابتكار** "الكنفوشيوسية الجديدة فى الصين [فيما بعد الاشتراكية] للقرن الحادى والعشرين" بسبب "مظاهر التفاوت الاجتماعى الناجمة عن الرأسمالية المتفشية"، وهى التى نشأت بعد "فشل الاشتراكية المسيانية [أى الواعدة بالخير العميم]" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٣٦). ويبين إلمان التضاد بين الكنفوشيوسيين الجدد فى "المناطق الحدودية فى الصين (وفى الخارج) وبين نظرائهم فى عهد ما بعد ماوتسى تونج فى الصين" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٣٦)، قائلا إن ما يتجاهله الكنفوشيويون الجدد خارج الصين، مثل نج، وما ينبغى أن يواجهه أتباع ما بعد ماوتسى تونج الذين يعيدون ابتكار الكنفوشيوسية الجديدة داخل الصين، هو "أن فشل الشيوعية [فى الصين]... قد خلّف ثورات لا راد لها سياسيًّا وخاصة بالعلاقة بين الجنسين، وأن هذه الثورات قد صاحبت صعود وسقوط الاشتراكية الصينية المكافحة، ١٩١٥-١٩٧٦، وأنها استطاعت البقاء بعد سقوط الماوية باعتبارها مذهب الحزب الشيوعى الصينى الصحيح" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٣٤). ويرفض إلمان الكنفوشيوسية عند نج، وما يرتبط بها من هرمانيوطيقية جادامر حسبما يفهمها نج، فى الصين فى القرن الحادى والعشرين، لأنها ليست على استعداد "لتحسين التركة الثنائية للرأسمالية والاشتراكية" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٣٤) بسبب طابعها المحافظ العميق ثقافيًّا. ولكننا قد بَيَّنَّا على أية حال أن إلمان ونج مخطئان فى القول بأن هرمانيوطيقا جادامر محافظة ثقافيًّا فى أعماقها، وأنها الصورة "الصحيحة" للكنفوشيوسية الجديدة. كما وجدنا أيضًا أن تشان محق فى إقامة

علاقة بين هرمانيوطيقا جادامر، وبين كنفوشيوسية "محافظة" حديثة "**قادرة على أن تصوغ فى داخلها نقد الأيديولوچيا**، وإصلاح نفسها بل وتغيير كيانها من خلال التشكك الدقيق فى التصورات المسبقة وضروب التحيز التى تغذو النصوص الفقهية المعتمدة والممارسات الطقسية التقليدية للكنفوشيوسية. والكنفوشيوسية الجديدة التى تبقى فى أيدينا، بفضل فهم تشان لكنفوشيوس وجادامر، كنفوشيوسية ذات قدرة أكبر على "تحسين التركة المزدوجة للرأسمالية والاشتراكية" فى الصين فى القرن الحادى والعشرين.

رأينا كيف أدت هذه المقارنة بين الهرمانيوطيقا والكنفوشيوسية إلى جعل الكنفوشيوسيين فى القرن الحادى والعشرين يعيدون ابتكار الكنفوشيوسية الجديدة فى الصين، ولكن ما الذى جعلت الجادامريين يواجهونه فى القرن الحادى والعشرين؟ ما دامت إعادة تفكير تشان فى الكنفوشيوسية قد تضمنت أيضًا "إعادة التفكير فى الهرمانيوطيقا الجادامرية" من حيث الطقوس، وخصوصًا الممارسة الطقسية **للتعليم الكنفوشيوسى والتربية الذاتية أخلاقيًّا**، فإن هذه المقارنة بين الهرمانيوطيقا والكنفوشيوسية تؤدى إلى زيادة قدرة الجادمريين على التصدى لمظاهر التفاوت الاجتماعى التى يصفها كوزول (Kozol) **بالوحشية** والتى كانت أيضًا ميراث "الرأسمالية المتفشية" فى أمريكا وفى الغرب.

# الهوامش

(١) لا يجوز الخلط بين الوعى بالطابع البشرى المحدود وبين النسبية، فهو خبرة يكتسبها الوعى عن ذاته، وليس خبرة للوعى بشىء خارجى.

(٢) مفهوم هيجيل "للخبرة" باعتبارها "نفيًا محددًا" يتضمن أيضًا الكشف عن حدودٍ وأوجه قصور. ولكن جادامر يرفض هدف "المعرفة المطلقة" عند هيجيل. انظر جادامر ٢٠٠٤: ٣٤٨-٣٥١.

(٣) على سبيل المثال ستيفن فان زورين (Steven van Zoeren) (الولايات المتحدة) وچانج لونجخى (Zhang Longxi) (الصين) ورودولف ڤاجنر (Rudolf Wagner) (ألمانيا) وجون ميكهام (Makeham) الأسترالى.

(٤) وجدت فائدة كبيرة فى مقال بنچامين أ. إلمان بعنوان "إعادة التفكير فى الكنفوشيوسية: الماضى والحاضر فى الصين واليابان وكوريا وڤيتنام" (٢٠٠٢) وخصوصًا فى توضيح الفوارق بين المصطلحات مثل "الكنفوشيوسية"، و"الكنفوشيوسية الجديدة" و"الكنفوشيوسية الجديدة الجديدة" (وهى التى تسمى أيضًا "ما بعد الكنفوشيوسية الجديدة"). انظر إلمان ٢٠٠٢: ٥٢٤-٥٣٠. وانظر أيضًا ميكهام ٢٠٠٣.

(٥) لمعرفة المزيد عن الكنفوشيوسية الجديدة انظر ميكهام ٢٠٠٣ و٢٠٠٨.

(٦) يقول إلمان إن "فكرة المناطق الحدودية خاصة بالصين ولا يجب استعمالها استعمالاً غير نقدى فى الإشارة إلى اليابان أو ڤيتنام، لأنها تمثل صور الروافد الصينية لها" (٢٠٠٢: ٥٢٤، الهامش رقم ٢٠).

(٧) قد يرجع سبب عدم المساواة بين الجنسين والقهر الذى تعرضت له المرأة فى الصين فى الفترة التقليدية السابقة للحداثة إلى ما يزيد على تشويه العلاقة بين الجنسين بسبب الأيديولوچيا، والمراد هنا هو "الكنفوشيوسية باعتبارها أيديولوچية الدولة". وتقول لى-هسيانج ليزا روزينلى (Li- Hsiang Lisa Rosenlee) مثلا إن "مؤسسة الأسرة" لا "الكنفوشيوسية باعتبارها أيديولوچية الدولة" هى سبب "قهر المرأة فى فترة ما قبل الحداثة فى الصين"، ابتداءً من تفضيل الأطفال الذكور والوارثين الذكور الذى يضمنون "استمرار اسم الأسرة"، و"عبادة الأسلاف" وانتهاءً "بالفضيلة الأسرية الخاصة بإخلاص الأبناء". وقد أدى تفضيل الصينيين للأطفال الذكورر إلى [١] العادات التى استمرت ما يزيد على ألفى عام من قتل الأطفال و"التخلص من المواليد الإناث الزائدة [عن العدد]" و[٢] "اعتبار الطفلة عروسًا/ خادمًا، و[٣] اتخاذ المرأة خليلة و[٤] الأرامل و[٥] ربط الأقدام [حتى تظل صغيرة]" (روزينلى ٢٠٠٦: ٩). ومما له دلالته على أنه على الرغم من اعتبار جمهورية الصين، ومن بعدها جمهورية الصين الشعبية قد حظرت قانونًا هذه الصور الخمس جميعًا من صور قهر المرأة فى الصين الحديثة فى

القرن العشرين، فإن عادة قتل الأطفال الإناث والتخلى عن الرضع من الإناث، على الرغم من وضع حد لها لفترة وجيزة فى عهد الرئيس ماو فى الخمسينيات، لا تزال قائمة إلى يومنا هذا باسم أيديولوچية أخرى، وهى أيديولوچية الحزب الشيوعى الصينى.

(٨) لمن يريد الاطلاع على مقدمة حافلة بالمعلومات عن الوجوه المتعددة لكنفوشيوس أن يرجع إلى نايلان وويلسون (Nylan and Wilson) ٢٠١٠.

(٩) اشتهر عن كنفوشيوس وصفه نفسه بأنه "ينقل عن القدماء من دون أن يأتى بجديد وإنه يثق فى القدماء ويحبهم" فى مجموعة التعاليم ٧، ١ (جراهام ١٩٨٩: ١٠).

(١٠) ويحذرنا كنفوشيوس قائلا "إن المعرفة دون تفكير تؤدى إلى الجمود، والتفكير من دون معرفة خطر" فى مجموعة التعاليم ٢، ١٥ (جراهام ١٩٨٩: ١٠). انظر أيضًا جولدين (Goldin) ٢٠١١: ٩ عن مجموعة التعاليم ٧، ٨.

(١١) النصوص الكنفوشيوسية المعتمدة تتضمن "الأعمال الكلاسيكية الخمسة" (الأناشيد، والوثائق، وقوانين الطقوس الثلاثة، وكتاب التغيرات، وحوليات الربيع والخريف) وتتضمن "الكتب الأربعة" (مجموعة التعاليم، وكتاب منشيوس، و"المعرفة الكبرى"، و"مبدأ الوسط"). ويضاف أحيانًا كتاب مفقود عن الموسيقى باعتباره عملا كلاسيكيًا سادسًا.

(١٢) أود الإعراب عن امتنانى لتشان على إشارته إلى تاريخ هذه المناظرة. انظر تشان ١٩٨٤: ٤٢٦ و٤٣٤، الحاشية رقم ١٥.

(١٣) انظر إلمان ٢٠٠٢: ٥٤٧.

(١٤) باستثناء أسماء الأعلام وعناوين المطبوعات، حولت استخدام ويد – چابلز (Wade-Gile) للحروف الرومانية [اللاتينية] إلى الشكل المعتمد فى الصين لكتابة الكلمات الصينية كلما استطعت ذلك.

(١٥) لا يُذكر بوبر (Buber) قط فى كتاب الحقيقة والمنهج.

(١٦) نشر نج أيضًا نسخة من هذا المقال فى تايوان عام ٢٠٠٠.

(١٧) يقول نج فى هذا المقال الراجع إلى عام ٢٠٠٠ بوجود ثلاثة اختلافات جوهرية بين الهرمانيوطيقا عند جادامر وعند كنفوشيوس. الأول هو قول جادامر بوجود "حاجز من المحال تخطيه يفصلنا عن القداسة" (جادامر، مقتطف فى نج ٢٠٠٥: ٣٠٢) فى حين أن الكنفوشيوسيين الجدد لا يرون هذا الحاجز. والثانى هو اعتبار جادامر أن المفسر يتأثر حتمًا بالتاريخ ( Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) أما المفسر وفق الكنفوشيوسية الصحيحة للنصوص الكلاسيكية التى وضعها الحكماء فيستطيع "أن يتجاوز التاريخ آخر الأمر" (نج ٢٠٠٥: ٣٠٧) وأخيرًا فإن "الأعمال الكلاسيكية الكنفوشيوسية، باعتبارها تجسيدًا للطريق [أى طريق السماء dao] ذات قداسة، ولكن جادامر يرى كل الأعمال الكلاسيكية، حتى المقدس منها، مجرد نصوص. والعمل الكلاسيكى باعتباره نصًا لا يوحى بتقديم الحقيقة مثلما يوحى العمل الكنفوشيوسى الكلاسيكى بذلك، إذ إنه يسعى إلى تحديد وتجسيد وجود القارئ نفسه" (نج ٢٠٠٥: ٣٠٧).

(١٨) "الكنفوشيوسية الجديدة" عند نج صورة من عدة صور لهذا المذهب. وللاطلاع على المزيد من المعلومات عن الكنفوشيوسية الجديدة انظر ميكهام ٢٠٠٣ و٢٠٠٨. وللمزيد من المعلومات عن هرمانيوطيقا جادامر فى علاقتها بالهرمانيوطيقا الأنطولوجية" فى الكنفوشيوسية الجديدة عند تشيخ تشونج - ينج (Cheng Chung - ying) أستاذ نج ومرشده، انظر رايت ٢٠١١.

(١٩) كتب تشان مقاله المنشور عام ١٩٨٤ بعنوان "الهرمانيوطيقا الفلسفية ومجموعة تعاليم كنفوشيوس: نموذج التقاليد" عندما كان من طلاب الدراسات العليا، للتخصص فى الدراسات الدينية فى جامعة تورونتو. ومن ثم فقد كان فى البداية كنفوشيوسيًا جديدًا "فى الخارج".

(٢٠) نذكر أن نج يميل إلى التعميم فى الإشارة إلى التقاليد الكنفوشيوسية برمتها، استنادًا إلى لى جوانجدى (Li Guangdi) المفسر الذى يتسم بأكثر نزعة محافظة فى ظل أسرة قينج الحاكمة.

(٢١) يقول تشان "لا حاجة بنا إلى أن ننسب إلى كنفوشيوس نظرية عن الطبيعة الإنسانية أو الاستشهاد بوجود "طريق سماء" متعال عنده (تشان ٢٠٠٠: ٢٥٥).

(٢٢) انظر أيضًا پامر (Palmer) ٢٠٠٠: ٣٨٥-٣٨٨ فيما يتعلق بجادامر والطقوس. كما أن پامر قد عقد مقارنة أيضًا بين جادامر وكنفوشيوس فى فيستر (Pfister) ٢٠٠٦.

(٢٣) هذه الممارسات الطقسية التقليدية قد تعتبر أيضًا دينية إذا تضمنت التعميد، أو الزفاف فى الكنيسة، أو الدفن فى أرض مدفن 'مقدسة'.

(٢٤) انظر ليزا ماكورميك (Lisa McCormick) "الموسيقى باعتبارها أداءً اجتماعيًا" (ماكورميك ٢٠٠٠).

(٢٥) انظر كارين لاى (Karen Lai) "التربية الأخلاقية الكنفوشيوسية: بعض التوازيات مع التدريب الموسيقى" (لاى ٢٠٠٣).

(٢٦) هذا هو "الاستفسار الوحيد" الذى أشرت إليه عاليه فيما يتعلق باستخدام تشان لكلمتى "كنفوشيوس" و"كنفوشيوسى" فى الإشارة إلى "ما لا يزيد عما يمكن استنباطه" من مجموعة التعاليم.

(٢٧) لا يرى تشان أن كنفوشيوس أو مجموعة التعاليم تؤيد القول بأن كل إنسان يمكن أن يصبح من الحكماء.

(٢٨) اختلاف نظام الترتيب الحالى عن نظام "الحسن والسيء" و"الخير والشر" الذى يناقشه نيتشه فى كتابه عن أنساب الأخلاق له أهميته ولكنه يتجاوز نطاق هذا الفصل.

(٢٩) من المحتمل أن الخدمة فى البلاط كان يحتكرها أفراد النخبة الذين يقودون العجلات الحربية. وقيمهم العسكرية تكتسب هنا [فى مجموعة التعاليم ٤، ٧] طابعًا مدنيًا، ولكنها تحتفظ ببعض الروابط بجو الأخلاق العسكرية. إذ كان... السيد المهذب يتصف بصفات رفيق السلاح المثالى، كالقوة البدنية، والشجاعة، والصمود فى الأزمات، ومراعاة مشاعر الآخرين، والاستعداد للتضحية بالنفس... وقد يكون من المفيد أن نتذكر ظلال معنى اللفظ الغربى 'للشرف'. (بروكس وبروكس ١٩٩٨: ١٥، والتأكيد مضاف)

(٣٠) "والواقع أن من يستشهدون بجادامر عادة ما لا يشيرون إلى هابرماس" (إلمان ٢٠٠٢: ٥٤٩).

# ببليوغرافيا


Brooks, E. Bruce and Brooks, A. Taeko (1998) *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*, New York: Columbia.

Chan, Alan K. L. (1984) "Philosophical hermeneutics and the *Analects*: The paradigm of 'tradition'," in *Philosophy East and West*, 34, 4: 421–36.

——(2000) "Confucian Ethics and Critique of Ideology," in *Asian Philosophy: An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, 10, 3: 245–61.

Elman, Benjamin A. (2002) "Rethinking 'Confucianism' and 'Neo-Confucianism' in Modern Chinese History," in *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam*, eds Benjamin A. Elman, John B. Duncan, and Herman Ooms, Los Angeles: University of California Press, 518–54.

Gadamer, Hans-Georg (1997) "Reflections on my Philosophical Journey," trans. Richard E. Palmer in *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 3–63.

——(1999) *Zhen li yu fang fa (Truth and Method)*, trans. Hong Handing, 2 vols, Shanghai: Shanghai yi wen chu ban she (Shanghai Translation Publishers).

——(2004) *Truth and Method*, 2nd rev. edn, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London: Continuum.

Fingarette, Herbert (1972) *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbooks.

Goldin, Paul R. (2011) *Confucianism*, Berkeley and Los Angeles: University of California.

Graham, A. C. (1989) *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, IL: Open Court.

Grondin, Jean (2001) "Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the theme of the immemorial in his later works," in *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*, ed. L. K. Schmidt, Lanham, MD: Lexington Books, 43–50.

Honneth, Axel (2003) "On the Destructive Power of the Third: Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity," in *Philosophy and Social Criticism*, 29, 1: 5–21.

Kozol, Jonathan (1991) *Savage Inequalities: Children in America's Schools*, New York: Crown.

Lai, Karyn (2003) "Confucian Moral Cultivation: Some Parallels with Musical Training," in *The Moral Circle and the Self: Chinese and Western Perspectives*, eds Kim-Chong Chong, Sor-Han Tan, and C. L. Ten, La Salle, IL: Open Court, 107–39.

Makeham, John, ed. (2003) *New Confucianism: A Critical Examination*, New York: Palgrave Macmillan.

——(2008) *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

McCormick, Lisa (2006) "Music as Social Performance," in *Myth, Meaning, and Performance: Toward a New Cultural Sociology of the Arts*, eds Ron Eyerman and Lisa McCormick, Boulder, CO and London: Paragon, 121–44.

Ng, On-cho (2000) "Negotiating the Boundary between Hermeneutics and Philosophy in Early Ch'ing Ch'eng-Chu Confucianism: Li Kuang-ti's (1642–1718) Study of the *Doctrine of the Mean* (Chung-yung) and *Great Learning* (Ta-shueh)," in *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, eds Kai-wing Chow, On-cho Ng, and John B. Henderson, Albany: State University of New York Press, 165–93.

——(2001) *Cheng-Zhu Confucianism in the Early Qing: Li Guangdi (1642–1718) and Qing Learning*, Albany: State University of New York Press.

——(2005) "Affinity and Aporia: A Confucian Engagement with Gadamer's Hermeneutics," in *Interpretation and Intellectual Change: Chinese Hermeneutics in Historical Perspective*, ed. Ching-I Tu, New Brunswick, NJ and London: Transaction, 297–310.

——(ed.) (2008) *The Imperative of Understanding: Chinese Philosophy, Comparative Philosophy, and Onto-Hermeneutics*, New York: Global Scholarly Publications.

Nylan, Michael and Wilson, Thomas (2010) *Lives of Confucius: Civilization's Greatest Sage Through the Ages*, New York: Doubleday.

Palmer, R. E. (2000) "Gadamer's recent work on language and philosophy: On 'Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache'," in *Continental Philosophy Review*, 33: 381–93.

——(2006) "Gadamer and Confucius: Some Possible Affinities," in *Journal of Chinese Philosophy* Supplement 1 *Hermeneutical Thinking in Chinese Philosophy*, ed. L. Pfister (December), 33: 81–93.

Pfister, Lauren (ed.) (2006) *Journal of Chinese Philosophy* Supplement 1 *Hermeneutical Thinking in Chinese Philosophy* (December), 33.

Rosenlee, Li-Hsiang Lisa (2006) *Confucianism and Women: A Philosophical Interpretation*, Albany: State University of New York Press.

Wang, Ban (2005) "Tradition, Modernity, and Critical Historical Consciousness," in *Chinese Hermeneutics in Historical Perspective: Interpretation and Intellectual Change*, ed. Ching-I Tu, New Brunswick, NJ and London: Transaction, 241–56.

Wright, Kathleen (2011) "Gadamer's Philosophical Hermeneutics and New Confucianism," in *Gadamer and Ricoeur: Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, eds Francis J. Mootz III and George H. Taylor, New York: Continuum, 241–64.

# الفصل الرابع والخمسون

# الهرمانيوطيقا والفكر اليهودى

أندرو بنـچـامين **Andrew Benjamin**

افعـلْ إذن الأشـياء التـى دائـمًا مـا كنـت أُزَكِّيهـا لـك. تَـدَرَّبْ عليهـا واستمسكْ بها واعْتَبِرْها السُّلَّمَ الذى يوصلك إلى الحياة الجميلة: عليك أولا أن تؤمن بأن الله كائن خالد فيَّاضُ النِّعَمِ، وَفْق الاعتقادِ الشائع.

**أبيقور، من رسالة إلى منيكوس**

١ – يمكــن تعريــف الهرمانيوطيقــا، ولــو كمجــرد بدايــة، فى ضــوء علاقتهــا بالنصوص. وما إن نفترضْ صحة هذا التعريف العام حتـى ينـشأ سـؤالان محـددان، يتعلق الأول منهما بتصور الـنص باعتبـاره داخـل مـشروع التفـسير، ويتعلـق الثـانى بالطرائق المختلفة التى تُوَلِّدُ طبيعةَ النص بها المداخلُ الممكنةُ إليـه، ثـم الكيفيـة التـى يتجلى بها زمن التفسير أو أزمنته فى هذه المـداخل. وفى إطـار هـذا التعمـيم لا يمكـن التفريق بين الهرمانيوطيقا اليهودية، على الأقل فى البداية، وبين الشروح والتفاسير التى يمثل تاريخها جزءًا لا يتجزأ من أى تعريـف لليهوديـة. ويمكـن القـول باختـصار إن اليهودية نشاط هرمانيوطيقى متفرد، حتى لو كانـت 'الميـدراش' [التفاسـير القديمـة للكتاب المقدس المكتوبة ما بين النفى وبين عام ١٢٠٠ للميلاد تقريبًا] تتضمن إمكان الشك، من داخل مجال التفسير، فى بعض تصورات الهرمانيوطيقا[١]. وإذا كان وجـود اليهودية باعتبارها موقعًا للتضارب فى التفاسير يعتبر إمكانيـة يمكـن التوصـل إليهـا

بالتركيز على تاريخ التفاسير داخل اليهودية، فإنه موقع يظهر أيضًا من خلال الطرائق المختلفة، على الرغم من ترابطها فى نهاية المطاف، التى يقدم **الكتاب المقدس المسيحى** تمييزه اللازم بينه وبين الكتاب المقدس اليهودى (التوراة) أولا، ثم، ثانيًا، تمييزه عن النصوص المقدسة المصاحبة لها، وأخيرًا تمييزه عن المشروعات الهرمانيوطيقية التى سوف تستمر فى قياس مدى حضور هذه النصوص الأخيرة.

وتأكيد كون اليهودية جهدًا تفسيريًّا، وما تلاه من تقديم الأسس للجهد اللاحق الخاص بمشروع التمييز بين المسيحية وبين تصور الدين اليهودى، ومن ثم بين بنائها لما يمكن أن يسمى **الصورة** اليهودية، تعلن عنهما معًا الأسطر الأولى من **إنجيل يوحنا** فى **الكتاب المقدس المسيحى** (انظر بنجامين ٢٠١٠ أ)[٢]. واستخدام مصطلح **لوجوس** (*logos*) فى هذه الأسطر يقدم مبدئيًّا علاقة بتاريخ الفلسفة اليونانية حيث يشير 'لوجوس' إلى 'الوصف' بقدر ما يشير إلى 'العقل'، إلى جانب الإيحاء بمقولة أنطولوچية تجريدية بحيث يمكن أن يعنى 'لوجوس' فيها تفكيرًا فى الوجود[٣]. ومهما يكن الموقف المتخذ، أى مهما يكن الفهم السائد لمصطلح 'لوجوس'، فعلينا أن نفترض أنه فيما يتعلق بالسطور ١/ ٢-٣ من **إنجيل يوحنا**، فإن هذا المصطلح الذى يظهر فيها، يشغل موقعًا مستقلا عن حياة المسيح وعمله[٤]. والواقع، كما سوف أبين أدناه، أن القوة البلاغية للسطر ١/ ١٤ فى **إنجيل يوحنا**، حيث تظهر الإشارة إلى المسيح، تقضى بصحة ذلك. والسطور الأولى من الإنجيل نفسه تقول: "فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة هو الله" وكلمة "البداية" تقدم بناءً مركَّبا للزمن. ففى سياق هذا السطر توحى بزمن أزلى، أى تسمح بشكل من أشكال الاستمرار. وفى داخل ذلك الاستمرار يتحدد معنى 'لوجوس'، أولا (أى الكلمة) من خلال الظرف 'عند'، ثم يقام التماهى فى حدود الترادف بين الله والكلمة (لوجوس). وهذا الفصل بين 'عند الله' وبين اللوجوس ذو أهمية جوهرية، فهو يقدم إمكانية مزدوجة. الأولى تحفظ 'للوجوس' معناها باعتبارها 'وصفًا'، وهو ما يعنى

تماهيها مع 'الكتاب'، ومن ثم مع التوراة، ويعقب ذلك دخول الله فى موقع تحدده هذه الكلمات. وفى مثل هذا الموقع لا يوجد تمييز واضح بين الله و'لوجوس'/ التوراة/ الكتاب (والصياغة الأخيرة – 'لوجوس'/ التوراة/ الكتاب – تبين التلاقى الراسخ فيما بين هذه الكلمات). والإشارة هنا إلى حياة المسيح وعمله ليست فقط غير لازمة، فالدلالة الأهم هنا تتعلق بأن المكان الذى ينبغى أن توجد فيها يخلو منها. وأما الإمكانية الثانية فهى تنفى العلاقة القائمة بالفعل بين الله وبين 'لوجوس'/ التوراة/ الكتاب، وتبدأ بالتحويل الجذرى لمعنى 'لوجوس'. أى إن 'لوجوس' تصبح المسيح. ولا يقتصر التحويل على مجرد تعديل مواقع الألفاظ. فالقضية أكبر من هذا، ما دامت تتضمن التغلب على الإطار المحدد، كما أشرنا آنفًا، من خلال التأثير المتبادل للفظ الجلالة و'لوجوس'/ التوراة/ الكتاب، وينجح التغلب المذكور بانتظام فى الكتاب المقدس المسيحى، إذ يتضح على سبيل المثال عندما يقدم القديس بولس حجته "لتعطيل" العمل بالقانون اليهودى، وهو التعطيل القائم على خطوة مزدوجة، الجزء الأول منها يتمثل فى الصياغة الحرفية للقانون حتى يمكن فصله بعد ذلك عن الحياة، وبحيث يستمر القانون بصورته الحرفية فى الانفصال الجذرى عن الحياة[٥]. (ويصبح هذا شرط قدرة القانون على الاستمرار). ويصبح هذا التعطيل انفتاحًا ومن ثم قطعًا منتظمًا للرابطة التى تضم لفظ الجلالة و'لوجوس'/ التوراة/ الكتاب؛ وهى الرابطة التى كان يمكن تعريف الإله من خلال الحالة التى خلقتها هذه الرابطة نفسها. ونتيجة لقطع الرابطة يعاد تعريف الإله. وأما تعطيل القانون، الذى يعنى إلغاء هذه المجموعة من العلاقات المتداخلة المركَّبة، فيقتضى لا التخلى عن 'اللوجوس' بل إعادة تصويرها، أى إنها تظل قائمة فقط فى صورتها المعدلة، وصورتها المعدلة هى المسيح. وهذا يقدم القول فى الرسالة إلى مؤمنى غلاطية ٣/ ١٣ "إن المسيح حررنا من لعنة الشريعة" وقوتها. و"تعطيل" القانون يقدمه باعتباره حضورًا حرفيًّا و"لعنة". (وترجمة لوثر تؤكد دلالة صورة المسيح باعتباره "المحرر بالفداء"، ومحددًا ما يكون

التحرر منه بأنه "القانون". وما دام المعنى الحرفى للقانون لابد أن يعنى اليهودية دائمًا (لوثر ١٩٨٤) فلابد أن تظل اليهودية قائمة فى الكتاب المقدس المسيحى باعتبارها "القانون"، ومن ثم فهى "لعنة" (وهى لعنة يمكن التغلب عليها، وإن كان صحيحًا أيضًا أن اليهود أنفسهم لم يستطيعوا التغلب على هذه 'اللعنة')[٦].

وتغيير مكان 'لوجوس'، وما تلا ذلك من عواقب جوهرية، فى سياق **إنجيل يوحنا**، يقع فى ١/ ١٤: "والكلمة صارت بشرًا". ولابد أن نلاحظ هنا أن استعمال الفعل "صارت" يقصد به استعمال مصطلح الخلق فى شكل من أشكال التكوين لا من حيث معنى البداية المركَّبة التى يقول بها الكتاب المقدس العبرانى، وذلك أنْ السطرين ٢ و٣ فى الأصحاح الأول من إنجيل يوحنا يُنْشِئَانِ نظامًا ثم يَقْلِبَانِهِ رأسًا على عقب، فالكتاب المقدس العبرانى يبدأ بعبارة "فى بداية خلق الله..." بحيث يسمح بشكل من أشكال التماهى بين الخلق والبداية ما داما يعلنان عن شكل خاص للبداية (انظر دى روسى [De' Rossi] ٢٠٠١). ومع ذلك فإن النص العبرى يسمح بإمكانية بداية داخل إطار عملية الخلق. ونقول بعبارة أخرى، من الممكن قراءة السطر باعتبار أنه يشير إلى أن عمل الإله كان استمرارًا لعمل كانت له بداية. وإذا كانت توجد إمكانيات أخرى، ومن ثم ترجمات مختلفة، فإن تأكيد أن عمل الإله مرتبط بنوع من الاستمرار يقيم رابطة بين الإله وبين استمرار الأعمال بحيث يأتى الإفصاح عن الاستمرار داخل 'لوجوس' وباعتباره 'لوجوس'. وتأكيد الاستمرار يتطلب من ثم تعريفًا للإله يتفق مع توكيد العمل. أضف إلى ذلك وجود تأكيد الاستمرار فى سطر التثنية ١٧/ ١٩، وهنا نجد أن العلاقة 'باللوجوس'/ التوراة/ الكتاب - وهى صلة سبق تثبيتها للتعاليم والقانون فى موقع يحدده الوجود اللازم 'للكتاب' (*sefer*) - مصاغة على النحو التالى:

(فتكون معه ليطالعها كل أيام حياته ليتعلم أن يتقى الرب إلهه ويطيع جميع كلمات هذه الشريعة وهذه الفرائض ليعملها).

مهما تكن الحجة التى يمكن أن تساق بشأن طبيعة 'القانون' والتى تقضى بها هـذه الصياغة، فإن هذا 'القانون' لا يتمتع فقط بقوة التعليمات الحاضرة سلفًا، بل إن تعريفه يوضع من خلال "الكتاب" حيث يتميز كلاهما بطـابع الاسـتمرار. ومـن الـصحيح أيضًا أن هذه الصياغة لا تسمح بأى أسلوب ميسر للفصل بين القانون والحياة. فأمامنا اسـتمرار يعنـى تواصـل حالـة الوجـود 'فى الطريـق' إلى القـانون (روزنـزفـايج [Rosenzweig] ١٩٥٥ : ٧٤). ونتيجة ذلك لا يمكن وضع "القـانون" فى تعـارض مع الحياة (وسوف تكون هذه هى الحال حتى لو كانت علاقة القـانون بالحيـاة نفسها قيد النزاع). ومع ذلك فإننا نلمح بطبيعة الحال هـشاشة أصـيلة فى هـذا البنـاء، فمـن الممكن دائمًا فرض معنى حرفى على النص. وأما ما يترتـب عـلى فـرض الحرفيـة عـلى النص (وهو ما ينبغى فهمه فى اليهودية باعتباره من تركة الرسول بولس) والذى كـان يقترن يومًا ما بنقل دلالة 'لوجوس' من المجال النصى إلى المجال الجسدى، على نحـو ما يحدث فى إنجيل يوحنا، فهو رفض شكل من أشكال الوساطة التى تستلزم إرجـاء أى إحساس بالطابع النهائى، من ناحية، ومن ثـم إبعـاد ضرورة التفـسير المنـصوص عليها من ناحية أخرى. فالوساطة التى تُفهم فى هذا السياق، إذن، باعتبارها الإفصاح المتبادل عن ضرورة التفسير مع اسـتحالة الوصـول إلى معنـى نهـائى، يلزمهـا موقـع للعمل، وهذا الموقع هـو مكـان وجـود العنـصر المـشترك، أى المكـان الـذى يتحـدد التواصل فيه باستمرار الرابطة بـين الإلـه وبـين 'لوجـوس'/ التـوراة/ الكتـاب[٨]. واستحالة المعنى النهائى موقع يعتمد، بطبيعة الحال، عـلى الـرفض دائـمًا لأى تفـسير حرفى لأى نص، وكذلك رفض التعادل بين الدلالة المجازية أو الرمزية وبـين الدلالـة الحرفية. ونقول من جديد إن علينا أن نعـى رد الكتـاب المقـدس المـسيحى عـلى هـذه الإمكانية، ففى صياغة مرموقة فى الرسالة إلى مؤمنى غلاطية ٥/ ٤، يقـال إن الحفـاظ على القانون، بل ومحاولة الحفاظ على الكلمة أو على القانون فى صورته المكتوبـة ومـن ثم فى صورته التى تضم تفسيره، من شأنها أن تؤدى إلى ما يوصف بأنه "الحرمان مـن

المسيح". فهنا نجد استعمالا شاذًا لفعل يونانى (*katarlein*) بما يفيد تعطيل الصلة بالمسيح ومن ثم الحرمان من 'النعمة' من خلال محاولة استخدام 'القانون' كأنما يمكن من خلاله 'التبرير' وتحقيق الغاية. والنص الكامل يقول: "يا من تريدون التبرير عن طريق الشريعة، قد حُرمتم المسيح وسقطتم من النعمة"(٩).

والانتقال من يوحنا ١/ ٢-٣ إلى ١/ ١٤ ليس حدثًا بسيطًا. إنه لا يصور إلا تغلب "الجسد" على "الكلمة". أى إن النص يتنازل عن مكانه للبدن. ووجود 'الجسد' واضح، مثلا، فى الحجة التى يبنيها تايكونيوس (Tyconius) فى **كتاب قواعد التفسير** (*Liber Regularum*) (تايكونيوس ١٩٨٩) – ويتطلب الأخير أن يكون الجسد حاضرًا وأن يكون ذا معنى مزدوج. أما المعنى الأول فهو الدلالة الحرفية للجسد، وأما الثانى فهو المعنى المجازى كقولك جسد الكنيسة أو الكنيسة باعتبارها تجسيدًا للقانون (تايكونيوس ١٩٨٩: ١٥-٢١). والمعنى الأخير للجسد يعتمد فى تعريفه على الاستمرار، واستمرار القانون يعتبر استمرارًا للصلة بين الإله وبين 'لوجوس'/ التوراة/ الكتاب فى داخلنا، كما يعتبر حياة، وهى استمرار يظل فيه الانقطاع إمكانية حقيقية، ولكنه هنا يتحول فيصبح استمرارًا لجسد المسيح المزدوج. وهذا هو السياق الذى علينا أن نفهم فيه القاعدة الرابعة من قواعد **كتاب قواعد التفسير**، وهى الخاصة بالوعود والقوانين، ويقيم فيها تايكونيوس حجته الخاصة **بالعدول** [جمع 'عادل'] (*iustos*) قائلا:

> إنهم يحظون بحب الله، ويطبقون القانون ولو فى غيبة القانون [ *legem sine lege faciunt*]: وهم يعبدون الله عبادة حرة [*liberi*] ويعيشون طبقًا لصورة الله والمسيح وما يشبهها [ *ad imaginem et Similitudinem Dei et Christi vivunt*] (تايكونيوس ١٩٨٩: ٤٥)

وأما القانون الثانى، القانون الغائب، فإنما يغيب بسبب تفسيره الحرفى. وأما كون القانون مطبقًا "من دون أى قانون" (*sine lege*) فلا يعنى إلا نقل القانون إلى الإلـه، إذ يكتسب القانون مكانة اللغز ومن ثـم يقتـضى ممـن 'يخدمونـه' ومـن 'إخوانـه' أن يكونوا رعايا لله لا للقانون. فالحياة يتواصل بناؤها طبقًا لصورةٍ ما لا طبقًـا للقـانون. وتتوقف إمكانية الأخير على حدوث انقطاع جذرى بين القانون والحياة. ومن ثم فقد أخضع الإله النص، ويحل الحب محل القانون، وهكذا فإن المكان الـذى كـان يُظَـنُّ أن العدالة تقع فيه أصبح خاليًا. لقد استبدلت بها علاقة الفـرد بالإلـه. والطـابع العـالمى للعنصر الأخير هو عالمية الحب.

٢- ولكــن معارضــة القــراءة الحرفيــة للقــانون - وهــى خطــوة مــن خطــى الهرمانيوطيقا التى تقول بأن النص إذا اتسم بـالجمود وبالإطنـاب فقـد فاعليتـه - لا تعنى أن الخطوة المضادة المقبولة الوحيدة هى المطالبة بأن يتميز النص - أو أى تـصور معين للنصِّ - بعمق دلالى أكبر وانفتاح أوسع، فلا مندوحة عن عمل هذه العنـاصر، ولكن لابد من زيادتها. وإذن فإن إمكانية وجود نص يقبل بطبيعتـه التفـسير لابـد أن تزيد على النص الذى يُبقى 'أبوابه' مفتوحة وحـسب، إذ ينبغـى أن يتعلـق الانفتـاح بمكانة النص مثلما يتعلق بعلاقة الإله بالنص. والانتقال من الكلمة إلى الجـسد يعنـى التخلى عن النص. ومعنى هذا أن الموقع الرئيسى للكتابة قد اندحر نتيجـة للاعـتراف باستحالة استبعاد الحضور الفعال لحياة المسيح وعمله. ومن ثم فإن الحفاظ على النص الذى يقبل التفسير باعتباره موقع البحث يتطلب خطوة مزدوجة، الأولى تصوير لإله يرفض الهيكل الثلاثى الذى يتطلبه طمس لوجوس ومن ثم تصور لإله يتفـق أساسًـا مع الحفاظ على مركزية النص. والعنصر الثانى، بطبيعة الحال، هو النص وفق التعريف الذى يمليه استمرار انفتاحه. ومن ثم فلابد من العودة إلى مسألة النص. والمدخل هنا إلى الإله وإلى النص ثم إلى التضافر الوثيق فى علاقتهما تقدمه إلينا صياغة '**البركة**' التى نجدها قبل قراءة التوراة، ومصدرها هو **التلمود البابلى**: **تراكتاته بركـوت**، والعنـصر الأساسى فى **البركة** هنا، فى هذه الحالة، يوجد فى السطر الذى يقول "مبارك أنت أيهـا

الرب، الذى أعطانا التوراة". والذى ينبغى أن نذكره هنا أن فعل العطاء لا يحدث مرة واحدة، ومن ثم فإن 'العطية' هى ما تكونه فى استمرار تقديمها (من جانب العاطى). وبتعبير آخر، لا يعنى تقديم التوراة أنها ما دامت قد أعطيت فهى تعلن انسحاب الإله. بل إنه من الممكن أن نخطو خطوة أخرى ونستشهد بكتاب التكوين رباه ١/ ١ الذى يقول "كانت التوراة تمثل للإله عندما خلق العالم الرسم الهندسى الذى يستخدمه المهندس المعمارى عندما يقيم مبنى"[١٠]. ونتيجة ذلك أن التوراة ليست قائمة سلفًا فى علاقة حاضرة على الدوام مع الإله وحسب، بل إننا نجد هنا معنى مختلفًا للعطاء والاستمرار، وهو عطاء واستمرار يتميز بالفعالية إلى الحد الذى يجعل التفكير فى أحد طرفى العلاقة يعنى التفكير فى الطرف الآخر.

وفى كلا الحالين نرى أن القضية الجوهرية قضية تعريف الإله. فالإله حاضر حضورًا يستحيل التفكير فيه تفكيرًا مستقلا عن التوراة. ولا توجد إلَّا الكلمة (*logos*) وهى ليست 'لوجوس' التى يعنيها دريدا حين يتحدث عن الإحالة إلى خارج النص[١٠]. بل إن 'لوجوس' تعنى فى هذا السياق الحفاظ على مركزية النص. وإذن فإن العامل الفاعل هنا لا يتعلق بنزعة الإحالة إلى خارج النص، بل بنص يقول تعريفه إنه حالة من تحقيق الذات غير المحدود واللانهائى. وهذه هى الإمكانية الأخرى للاستمرار، أى إن الله حاضر فى عطائه المستمر للتوراة. ومن ثم فإن السؤال الذى ينشأ يتعلق بإمكان تخصيص منزلة للإله تتمتع بالاستقلال عن عطاءِ التوراة. ومحاولة التصدى لهذا السؤال تتخذ المدخل المستخدم هنا وهو الالتزام بهذه التقاليد المبكرة للتفاسير والشروح الدينية. أضف إلى ذلك أن هذا المدخل – فى هذه الحال – يتضمن الاستشهاد بمجموعة من النصوص وبمؤلف لم يكن تأثيره فى التقاليد التفسيرية ومن ثم فى تاريخ الهرمانيوطيقا اليهودية، تأثيرًا كبيرًا على الإطلاق، ومع ذلك فإن هذه النصوص كانت من بين أوائل النصوص التى استمدت تفسيرًا رمزيًّا للتوراة من التقاليد الفلسفية اليونانية، إذ كان هذا التفسير جزءًا من المشروع الفلسفى واللاهوتى الخاص الذى وضعه فيلو (Philo)[١٢].

وأهمية فيلو فى هذا السياق ذات شقين. فنحن نرى أولا أن مجموعة كتاباته كانت قد اكتملت قبل قيام چـون بتحقيقها ونشرها بصورتها النهائية (عام ٩٠ ق.م. تقريبًا) ومن ثم فهى تسمح بالاشتباك اليونانى مع الكتاب المقدس العبرانى الذى يدين بالكثير إلى أفلاطون وبالقليل – إن كان يدين بشىء – إلى المسيحية. ونحن نرى ثانيًا أن تفسيره يتضمن ترجمة فقرات مهمة من التوراة. وفى هذه الحالة نرى أهمية خاصة لترجمته للآية ٢/ ٤ من سفر التكوين فى كتابه **قطوف رمزية**. فالنص اليونانى عند فيلو يقول: "هذا الكتاب موضوعه أصل السماء والأرض عند تكوينهما"[١٣]. وفيلو يترجم كلمة 'وصف' [فى الآية المذكورة] بكلمة 'كتاب'[١٤]. وعلى الرغم من أن هذه ترجمة ممكنة، فمن الممكن أنه أدرج الكلمة الواردة فى سفر التكوين ٥/ ١. ففى هذه الآية نجد صياغة مماثلة ولو أنها تتضمن كلمة 'كتاب' [فى الترجمة العربية 'سجل']. والمهم فى ذلك هو التماهى عنده بين 'الوصف' و'الكتاب' (وهو موقف تبرره الإشارة إلى 'لوجوس' عند هيراقليطس [DKI]). وهكذا فإن التفسير التالى تفسير "للكتاب". وترجع قوة نص فيلو إلى الانتقال المتواصل ما بين الفلسفة والتفسير، بحيث يقوم ما هو فلسفى بتقديم ما هو تفسير والعكس بالعكس، والمثال الواضح على الحالة الأخيرة إدراج التمييز الأفلاطونى بين 'العقل' فى الحالة الأولى و'الإدراك الحسى' فى الحالة الثانية فى تفسير خلق الأرض وما بها من أشياء[١٥]. بل إن تفسير النص والفكر الفلسفى يمتزجان معًا. وتوجد فقرة مرموقة فى كتابه (*Legum Allegoria*) **قراءة رمزية** يمكن اعتبارها صوغًا لهرمانيوطيقا فيلو، ما دامت تسمح بالمعنى الحرفى إلى جانب الإشارة إلى مستوى آخر للمعنى ثم إلى قدرة الذهن على الوصول إليه، يقول فيلو:

> كلما أردنا أن نفهم موضوعًا ما فهمًا دقيقًا أسرعنا إلى بقعة مهجورة، وأغلقنا أعيننا، وسددنا آذاننا، وقلنا 'وداعًا' لملكات إدراكنا الحسى. وعندها إذن، نرى أن العقل حين يتقلب ويستيقظ، قد تغلب على قوة الإدراك الحسى. (٢/ ٧/ ٢٥)

طاقة التمييز جوهرية. فمستويات المعنى موجودة على الدوام. وهو يُعَرِّفُ فى كتابه "عن أبرام" [دى أبراهامو] (٨٨: ١) المعنى الحرفى فى علاقته بالإنسان ومن ثم بالحواس، وأما مستوى المعنى الأعمق فى النص – وهو مستوى يُعَرِّفُهُ فيلو فى كل كتاباته بتعبير المعنى 'الخبىء' أو 'الباطن' (*hyponoia*) – فيرتبط فى معظم حالاته بالروح. ويفسر فيلو الآية الواردة فى التثنية ٢٣/ ١٣ حيث يشار إلى أن موسى ﷺ يحمل جاروفًا، مع الإيحاء بأن كلمة 'جاروف' تستخدم 'رمزيًّا' ما دامت هذه الأداة تُخرج من الأرض أمورًا خفية[١٦]. وتستمر العلاقة بين لون خاص من الأنثروبولوچيا الثقافية وطبيعة النص. فكل منهما يعمل مع الآخر.

وعلى نحو ما ذكرنا نجد أن العلاقة بين السطح والعمق تتفق مع بناء مماثل داخل طبيعة الإنسان، ولكن الدقة المطلوبة فى إقامة ضروب التمييز المختلفة، على ما يربطها من صلات، والحفاظ عليها، هى الصفة التى تتميز بها أشكال التزعزع المحفورة فى داخلها. ومن ثم تنشأ الصعوبات. فنجد أولا أن هذه العلاقة – بغض النظر عن الصورة التى يعاد رسمها بها – تستطيع دائمًا أن تعبر عن الحقيقة تعبيرًا حرفيًّا. وبتعبير آخر، لنا أن نحدس أن "المعنى العميق" ومن ثم الدلالة الرمزية لن تحيلنا على الإطلاق إلَّا إلى شىء واحد. ففى كتابه (*De vita contemplativa*) **عن حياة التأمل** (٧٨: ٢) يقول فيلو إن "العرض الشارح للنصوص المقدسة يتعامل مع المعنى الباطن الذى تقدمه القصة الرمزية"[١٧] (٩: ١٦١). وتوجد صيغٌ مماثلة فى شتى أرجاء كتاباته. وفى كتابه (*De fuga et inventione*) **عن الهجرة والابتكار** ٧٥: ٣ على سبيل المثال، يقول "فلنلجأ إلى الطرائق العلمية للتفسير التى تبحث عن المعنى الخبىء فى الصياغة الحرفية" (٤: ٦٩).

فإذا أقمنا علاقة ما بين هذه المقولات العامة وبين آيات محددة من التوراة ظهرت لنا الطبيعة الكاملة للمشروع الهرمانيوطيقى. فعلى سبيل المثال يقيم فيلو حجة فى قسم بعنوان *Quis rerum divinarum heres sit* **عن وارث الأشياء الربانية** (٢٨٨: ٣)

فيما يتعلق بالآية ١٢/ ١٠ من سفر التكوين تزعم أننا لو بحثنا فى المعنى الباطن فى هذه الكلمات وفى هذه الفقرة فسوف نجد الدليل على معنى 'السِّلْم' لا على معنى 'البَلَاء'. وهذا معناه أن موقف فيلو يسمح أيضًا بإمكان وجود حقيقة ما، حقيقة من شأن اكتشافها أن يتفق "المعنى الخبىء" مع المعنى المقصود. وحتى لو سمحنا بهذه الإمكانية، فسوف تسمح بظهور مشكلتين مؤثرتين. الأولى أن مجرد وجود معنى 'عميق' أو 'رمزى' أو 'خفى' أو 'باطن' من شأنه أن يُعَقِّدَ مُقَدَّمًا تحديد التفسير المتفرد. أى إن وجود منطقة من المعنى تتطلب ممارسة تفسيرية تعتمد على وجود عمق ما تستبقى إمكانية استمرار انفتاحها وكشفها عن أعماق أخرى. ويعتبر هذا بمثابة الزعم بأن الخبىء يقاوم التعادل مع 'السطحى'. ولو حدث مثل هذا التعادل لأصبح المعنى السطحى معادلا للمعنى الخبىء إلى الحد الذى يُحَوِّل الخبئ إلى المعنى الفعلى أو الحرفى. ومقاومة هذا التعادل تشير إلى أن الذى لا يمكن طمسه هو ضرورة تحديد مزيد من عناصر "الخبىء" ثم استعادتها. ومن ثم نجد استمرارًا لعملية تسمح بالتضارب بين المعانى، وهو ما يؤدى إلى إحلال الانقطاع فى قلب الاستمرار إلى الحد الذى يجعل الانقطاع يحدد طبيعة الاستمرار نفسه. وسوف يكون من الضرورى أن نعود إلى هذه المسألة حين ننتقل من الهرمانيوطيقا المحضة إلى 'الميدراش' [التفاسير القديمة للكتاب المقدس].

وأما العنصر الثانى الذى يؤدى إلى تعقيد أية معادلة ممكنة بين المعنى 'الخبىء' وبين المعنى المتفرد، والذى يسمح أيضًا بإعادة تحديد موقع فيلو خارج الحدود التى وضعها تصوره للمشروع الهرمانيوطيقى، فيكمن فيما يترتب مباشرة على القول بأن الإله هو 'واهب التوراة' ويزاول تأثيره مع هذا القول ألا وهو إن استمرار موضوع التفسير استمرار لمنحنا إياه؛ وقد سبق لنا تحديد طبيعة هذا الاستمرار باعتباره الصلة بين الإله وبين 'لوجوس'/ التوراة/ الكتاب. ومعنى العطاء، واستمرار العطاء، هو استمرار تلقى [التوراة]. وحتى إذا سمحنا بأشكال مختلفة للتلقى والقبول، فإننا إذا

فهمنا أن القبول يعنى بناء تقاليد معينة، فإن الـذى نفترضـه سَـلَفًا هـو وجـودُ مكـانٍ للتلقى. إذنْ فإنَّ فكرة التلقى لابد أن تأتى معها بفكرة المكان، فلقد سبق أن أشرنـا إلى أن الاستمرار يحتم وُجُودَ تَوَقُّعٍ للنشاط. ومن ثم فإن مـا يؤكـده هـذا التحتيم شـيء يمكن وصفه بأنه حتمية وجود الإنسان فى مكـان معـين[18]. والمعنـى العـام لهـذا أن الأنثروپـولوچيا الفلسفية لا يمكن تصورها إلا من خلال المركزية المفترضة للمكان. وهذا المكان التي يوجد فيه استمرار العطاء، والمكان الذى تُمنح فيه التوراة، هو الدنيا. إنه موقع تعبر عنه الآية ٢٣/ ١٢ من سفر التثنية تعبيرًا بالغ الإيجاز. وترجع قوة الآيـة إلى تحديد موقع القانون. وإذا كان التحديد سلبيًّا، بمعنى أن مكـان القـانون 'لـيس فى السماء'، فإن قوة المقولة تكمن فى أن المكان الذى ينتمى إليه القانون لا يمكـن فـصله عن معنى "أن يعيش الإنسان حيـاة معينـة"[19]. وهكـذا فـإن الوجـود فى مكـان مـا يتضمن وجود القانون فيـه[20]. وهـذا يفـسر سـبب اعتبـار بـولس أن التغلـب عـلى اليهودية، أى "تعطيلها" للقانون، يتطلب فصل القانون عن الحياة، وهـو فـصل مـن المحال أن يقع إلا نتيجة للفهم الحرفى للحياة. وإذن فإنه ما دام القانون يمثل جزءًا من الحياة فإن علاقته بالحياة تستلزم قدرة راسخة على التكيف. وعلى الرغم مـن أن هـذه التفاصيل فى حاجة إلى المزيد من الإيضاح، فلنا أن نقول إن أحد الكتب التى اسـتلهم فيهـا فيلـو سـفر التثنيـة ٣٠/ ١٢ – وهـو عـن تغـير الأسـماء ( *De Mutatione Nominum*) – يقول إن موسى عليه السلام كان "يدعو" الناس قـائلا إن "اكتـساب الخـير" ممكنٌ دومًا وفى أىِّ مكان، وإن "الخير" (*agathos*) مصاحبٌ لهذه الحياة، كما إن جميع العناصر التى يضمها، إذا جُمِعَتْ معًا، أدت إلى 'سعادة الإنسان'[21]. والشروح التاليـة التى يقدمها فيلو لفحوى الآية ٣٠/ ١٢ وما بعدها مـن سـفر التثنيـة تقـول إن الخـير يؤدى إلى تكوين إحساس بالوجود المشترك. وتقول حجته إن "الخير" يؤدى إلى حالة "عيش مع إخواننا البـشر فى ظـل الـسلم ومراعـاة القـانون". والمـسألة التى ينبغـى توكيدها هنا هو إن هذه المقولة الأخلاقيـة أو الـسياسية لا تنـشأ مـن فـراغ، بـل عـلى العكس، فهى تفسير للآية ٣٠/ ١٢ من سفر التثنية، ومن ثم فهـى موقـف ينـشأ مـن

داخل مشروع تفسيرى عام. وحتى لو كانت اهتمامات فيلو ذات الطبيعة الاجتماعية الظاهرية تبتعد عن حضور القانون ومن ثم حضور الإله – فالإله واهب التوراة باستمرار، وهذه صفته، ومعنى حضوره قائم، فى فعل تقديم التوراة – فإن الطبيعة الاجتماعية المذكورة لا تُعتبر أساسيةً، وأمَّا الذى يظل أساسيًّا فهو الإحساس السائد بالتواصل. فالتواصل اسمٌ للطابع الجماعى الذى نطلقه على الذين نفسر وجودهم بكونهم موجودين فى مواقعهم.

وفكرة التواصل الجماعى لا يمكن تعميمها، فهى مصطلح يمكن أن يشير إلى المكان [الجامع للناس] بقدر ما يشير إلى المشاركة. وصحيحٌ أيضًا أن المشاركة باعتبارها الموقع الذى تنتمى إليه 'السعادة البشرية' ينبغى ألا نضفى عليها الوصف 'بالطبيعية'. فالسعادة (*Eudaimonia*)(*) ليست من الضروريات. والحق أن عدم ضرورة هذه 'السعادة' قد يكون السبب الدقيق الذى يجعلنا نفهم أنها قدرة كامنة لدى البشر، أى يمكن للإنسان تحقيقها. والقول بوجود صلة بين صورة للسعادة وصورة للإمكانية 'الكامنة' يعتبر دليلا آخر على التعبير المزدوج عن القانون والحياة معًا. والاستمرار الذى يُوَلِّده هذا الازدواج لا يقتصر على تقديم عناصر أساسية فى فهم معنى الوجود المشترك والوجود فى المكان الصحيح بل تترتب عليه معان أخرى مهمة. فعلى سبيل المثال، يمكن فى هذا السياق تفسير المزمور ٨٩ باعتباره يحدد التواصل من حيث كونه مقدسًا (*cadoshim*) [أى قَدُوشِيم]. وإذا كنا نستطيع أن نقرأ مصطلح 'المقدس' باعتباره ينص على الحصر، فإننا نستطيع أن نقرأه أيضًا باعتباره يدل على القدرة الكامنة

---

(*) هذا هو الهجاء اليونانى مكتوبًا بحروف لاتينية، ولكننا بالإنجليزية نكتبها (eudaemonia) والأمريكان يكتبونها (eudemonia) وتشير إلى الإحساس بالسعادة أو الرضى [well-being] أو الهناء [انظر مرشد المترجم ٢٠٠٠] وهو عند أرسطو الغاية الرئيسية العالمية للإنسان، وتختلف عن السرور أو المتعة بل تنشأ من حياة عامرة بالنشاط ويحكمها العقل. ويوردها المؤلف فى الفقرة السابقة بحروف يونانية ربما لتأكيد نسبتها إلى أرسطو.

لدى الإنسان على اكتساب 'القداسة'. أضف إلى ذلك أن اللفظة تفيد 'الجمع'، وهـى من ثم تشير إلى إحساس مشترك يعتبر جمعًا أصلا (بنـچـامين ١٩٩٧ و٢٠١٥). وهـذا الشكل من أشكال 'الجموع' يرفض إمكان قصر 'القداسـة' عـلى مـا يتـسم بالحـصر فى منطقة معينة، أو جماعة عرقية أو فترة زمنية. فما دامت 'القداسـة' قـد وُضـعت فى إطـار أنثروبـولوچـى فلسفى مُعَمَّم، فلابد أن تشير إلى إمكانية فى كل إنسان، ومن ثم تـصبح مماثلة لتحقيق "السعادة الإنسانية" ويمكن الربط بينهـا وبـين "الخـير الأسـمى" وبـين "الحياة الصالحة" على نحو ما نراه عند أرسطو وعند أبيقور، وعلى نحو ما استمر يغـذو فكر الرواقية الرومانية(٢٢). ونقول من جديد إن مـا يـشغل المكـان الأول هـو حـضور القانون فى الحياة وحضوره باعتباره موقعًا دائمًا للتفـسير والتطويـع. فالقـانون باعتبـاره موقعًا للتفسير لابد أن يتجاوز فى جميع الأحوال 'مؤلفه'.

وبالإضافة إلى ذلك نقول إننا ما دمنا افترضنا أن الإله هو واهـب التـوراة، ومـن المحال اعتباره نتيجة مستقلة للرابطة بين الإله واللوجوس/ التـوراة/ الكتـاب، فـإن استمرار انتقاد موسى عليه السلام والقانون، وهو الذى نجده مثلا عند سـپـينوزا، لابـد أن يعتبر قائمًا على سوء فهم علاقة الإله بالقانون. إذ يقـول سـپـينوزا إنـه مـا إن تلقـى 'العبرانيون' القانون حتى "منحوا موسـى الحـق الـسيادى فى إصـدار الأوامـر، وإنـه وحده كان يملك سلطة سن القوانين وإلغائها، باسم الله"(٢٣). وحتـى لـو كـان هـذا مجرد زعم تاريخى، ومن ثم يقوم على أساس دليل محدد، فإنه باعتباره يتعلق بصلة الإله "باللوجوس"/ والتوراة/ والكتاب، يعجز عجزًا منهجيًّا عن التصدى للخصوصية الناجمة من كون القانون ساحة للتفسير. ويجىء لنا سـپـينوزا بتصور عن علاقة خاصة بـين موسـى والقـانون، وإذا كانـت العلاقـة واضـحة فى عـصر النهـضة الأوروبيـة، خصوصًا عند مكيافـيلى، فإن لها نسبًا من الأرجح أن يعود إلى بولس أكثر مما يرجع إلى اشتباك التقاليد نفـسها مـع ضروب الفهـم القائمـة سـلفًا للعلاقـة بـين الإلـه وبـين "اللوجوس"/ التوراة/ الكتاب(٢٤). ويرجع هذا فى جانب منه إلى أن إله سـپـينوزا،

الذى يتصوره فى صورة مادية، يتفق فى نظره مع نشاط الطبيعة نفسها، ومن ثم فإن هذا الإله يرتبط بعلاقة توقيفية [أى تعسفية] بحضور 'اللوجوس'/ التوراة/ الكتاب. إذ يرى سپينوزا أن الإله باعتباره مانح التوراة زعم تاريخى محض ومن ثم يتمتع بقوة ضيقة النطاق. وأما ما يغدو من النوافل فكل المزاعم القائمة على أساس الحياة الأخرى للنص.

يرى سپينوزا أن الإله باعتباره مادةً نشاطٌ محضٌ، ولكن النشاط فى هذه الحال قد يتطلب وصفًا يُمَاهِى بين الطبيعة وبين قانونها، ولكنَّ الذى يحول دون تصورِهِ هو الطبيعةُ باعتبارها موقعًا لتضارب التفاسير، وكيف يُصبح التضاربُ وتاريخه تاريخًا للتقاليد. ولنا أن نتبين القوة الكاملة لسوء فهم سپينوزا لإله العبرانيين فى عجزه عن إدراك أن القانون ما إن يثبت باعتباره موقعًا للتفسير، ثم ما إن يستحيل التفكير فيه إلا باعتباره إفصاحًا مزدوجًا عنه وعن الحياة، فإن ضرورة وجود الإله تنتفى ضرورتها بسبب حضور 'اللوجوس'/ التوراة/ الكتاب، بمعنى أن ضرورة الإله تستبدل بها ضرورة 'اللوجوس'/ التوراة/ الكتاب باعتباره مكانًا للتفسير، حيث إن الأمور التى تنظم التفسير ليست واقعة فى 'السماء' ولكن الذى يحددها أماكن وجود البشر. والوجود فى مكانه هو الاسم الذى يُطلق على الصيغة التى 'تستبعد السماء'.

٣- كيف يمكن فى هذا السياق فهم الانتقال إلى الميدراش (*Midrash*) [(٢٥)]؟
يتصل الانتقال فى جانب منه بالموقع الذى يتخذه النص داخل الإطار الذى خلقه معنى الاستمرار المُرَكَّب الذى أشرنا إليه عاليه، والذى يحدد بصفة أعم المعنى المقصود بقدرة النص على التكرار، فإن الميدراش [أى التفاسير القديمة للكتاب المقدس] تُبقى الإمكانية مفتوحة أمام ما يعمل داخل النصوص، ومن ثم يختلف عن التفسير الحرفى، ولا يمكن وصفه بالعمق. ومن الممكن أن نقول على نحو ما إن الميدراش تعنى قدرة النص على التكرار وإلى جانبه ما يأتى من خارجه، أى من المكان الذى "ليس السماء"، ألا وهو 'دنيوية الدنيا'. ومع ذلك فالذى ينبغى الحفاظ عليه هو النص، أى إن الذى

كتب له البقاء فى الميدراش هو النص نفسه، فإذا كـان تعريـف الهرمانيوطيقـا فى آخـر المطاف يستند إلى العلاقة بين السطح والعمق فإن الميدراش هى التى تصاحب حدوث ذلك التعارض، فى حين أن عملها فى الوقت نفسه عامل نقض له. وإذن فإن الميدراش تمثل الطاقة الكامنة التى لم تتوقف عن العمل منذ السماح بالتمييز بين السطح والعمق.

وبناء التفسير فى داخل هذه التقاليد يقدم العلاقة بين السطح والعمـق بتفـصيل أكبر من خلال اسم مختصر هو پـردس (*PaRDes*)[٢٦]. والاسـم يجمـع المـستويات المختلفـة للتفـسير، وهـى پيـشات (*Peshat*) ورمـز (*Remez*) ودراش (*Derash*) وصود (*Sod*). ويمكن أن نفهم ' پيشات' باعتباره المعنى الحرفى، وبعده يأتى 'رمـز' أى الدلالة الرمزية، وأما 'دراش' فهو البُعْدُ الفقهى للتفسير الذى يمكـن أن يوصـف بأنه الجوانب الأخلاقية والاجتماعية للنص. ويمكن أن نقول أيضًا إن هذا هو المستوى الذى يمكن أن يدخله فهم معين للميدراش فى حدود قدرتـه عـلى أن يفـتح إمكانيـة تسجيل للعنصر الزمنى مـن خـارج الـنص. وأخـيرًا نـصل إلى 'صـود' وهـو البعـد 'الروحى' للنص. ومستويات التفسير المذكورة ناشطة سـواء كانـت أفعـال التفـسير حادثة داخل التقاليد القبالية(*) أو خارجها[٢٧]. وتتمثل الـصعوبة التـى تـبرز هنـا فى محاولة وضع تمييز واضح بين تاريخ شروح النصوص الدينية وتفـسيرها مـن ناحيـة، وبين تحديد الرابطة بين الإله وبـين 'اللوجـوس/ التـوراة/ الكتـاب لموقـع تفـسيرى خاص بها من ناحية أخرى بحيث يصبح ما نأتى به إلى النص يمثل العلاقة التى تحـدد التفسير. ونقول بعبارة أخرى إن الانتقال يعنى التحول من دراسة تاريخ التفاسـير إلى النظر فى إمكان الإضافة إلى التفسير، ما دمنا نتصور أن الميدراش مـصدرها خـارجى.

---

(*) الأصل (kabbalistic) الصفة المشتقة من الاسم العبرانى (kabala) الذى يعنى التقاليد المقبولة، من الفعل (قبل) ثم أصبحت تطلق على المبادئ والعقائد السرية المقـصورة عـلى جماعـة معينـة، واتسع المعنى ليفيد أى تقاليد سرية خارج الدين اليهـودى، وتكتـب بهجـائين الأول (cabala) والثانى بالكاف (k) فى البداية.

ومثل هذه الإضافة، إن كانت إضافة فعلية، تقتضى إقامة علاقة بين ما هو داخلى وما هو خارجى، وحين تحدد العلاقة مكانًا مخصصًا لها، فإن ما يرتبط بعضه ببعض يأتى أولا، ألا وهو الرابطة بين الإله وبين "اللوجوس"/ التوراة/ الكتاب – فتفرضه ضرورة أن تكون الرابطة قائمة فى حياة الإنسان 'لا فى السماء' – وأما الأول – وهو الإله – فينتمى إليها بسبب التعريف الذى يقول إن الضرورة هى ضرورة التوراة. ومع ذلك فإن ضرورة التوراة التى تسمح بإمكانية التقاء المعنى الحرفى بالمعنى الخبىء، بسبب تعادلهما فى المعنى، فسوف تقاوم دائمًا، هذه الإمكانية، بقوة مناظرة. والوساطة هى استمرار النص المعطى لنا. والأهم من ذلك أن النص باعتباره هبة يتخذ كذلك وسيطًا هو ضرورة وجود العامل الخارجى (ما 'ليس فى السماء') ثم يأتى ما يعتبر ضروريًا – أى ضرورة التوراة – بعد أن يكون قد انتقل لمكان آخر.

ومع ذلك، وحتى فى هذا الإطار – وهو الذى يتميز باستحالة الاستغناء عن الوساطة – لا بد أن تبرز الحاجة إلى قيد معين. فالحد المرسوم قائم سلفًا فى تاريخ التفسير، وله عدد من الأشكال المختلفة. ويعتبر أحد أهمها فى هذه الحالة مفهوم "استبعاد التفاسير الساخرة" (haggadot shel dofi). والقصد منه بدقة هو وضع حدود للتفسير بحيث يمكن استبعاد "ما يهدف إلى السخرية أو الافتراء على تعاليم الكتاب المقدس أو من يعلمونه" (فيشبين [Fishbane] ١٩٩٨: ٢١). ومصدر هذا المفهوم للقيد المذكور هو سانهيدرين [*Sanhedrin* ٩٩ ب]. والطريف فى هذه المسألة باعتبارها من مواثيق التلمود أن الذى يسلك هذا السلوك له اسم محدد وهو "ايپيكوروس" (*Epikoros*) [أى أبيقور]. وهذا المسمى أبيقور (Epicurus) يظهر فى التلمود البابلى بأشكال حضور سَمِيِّهِ نَفْسِهِ فى كتاب **نقد العقل العملى** الذى وضعه كانط، وهذه مسألة تجدر الإشارة إليها ولو لم نستطعْ التوسع فيها. وإذا سأل سائل عما يعنيه النص بوجود من يسمى '**إپيكوروس**' يكون قد سأل سلفًا سؤالاً تفسيريًا. زد على ذلك أن سانهيدرين ٩٩ب عملٌ يمثل محاولة للإجابة عن السؤال ما

إپيكوروس؟ والسؤال يختص بحد من الحدود. كما يتعلق بموقف إزاء الباحث وإزاء النص. وقد يكون صحيحًا أن ' إپيكوروس ' اسم للتهديد الذى يوجد على الدوام داخل عمليات التفسير، وعلى الرغم من تقديمه باعتباره يمثل جانبًا من زعم تاريخى معين، فإن بويارين (Boyarin) يقول إن "ميدراش ظهرت داخل ثقافة الربانيين [أى حاخامات اليهود] باعتبارها نتيجة فكر مركَّب مناهض للفكر الذى يحيل إلى خارج النص" (بويارين ٢٠٠٥: ١٣٣). فإذا كانت الإحالة إلى خارج النص تعنى وجود عناصر عالمية تجريدية فإن ميدراش يمكن اعتبارها جانبًا من عملية إضفاء طابع عملى خاص، بحيث يصبح النص موقعًا لضروب التعددية، ومن ثم يصبح 'إپيكوروس' اسمًا لكل ما سوف يصاحب هذه المناهضة، باعتباره محاولة النص لحماية ذاته حتى فى أثناء سماحه بانفتاحه. ولكن هذه الخطوة ليست نصِّية محضة بحال من الأحوال. ومن ثم ينشأ نقض الإحالة إلى خارج النص التى تقع من خلال التعبير المزدوج عن استمرار العطاء الذى يمثل الرابطة بين الإله وبين "اللوجوس"/ التوراة/ الكتاب فى المقام الأول، ويمثل 'عدم الوجود فى السماء'، أى الوجود فى مكانه [على الأرض] فى المقام الثانى. ومن المفارقات الكبرى أن الإطار الذى يُنْشِئُهُ ذلك – أى الإطار الذى يجرى فى داخله تعريف القانون والحياة من خلال تداخل حاضر سلفًا – يحمل صفة الأبيقورى. ونقول بعبارة أخرى إن المشكلة التى يخلقها سانهيدرين ٩٩ ب هى مشكلة ميدراش نفسها. وإذن فإن ما ينشأ باعتباره "تفسيرًا ساخرًا" وإمكانية تجنبه يمثلان فى ذواتهما مسألة تفسيرية تقتضى كتابه صور من الميدراش وتقديمها.

ومعنى هذا إذن أن التهديد الموجه إلى التفسير والذى يسمى 'إپيكوروس' – والذى يعتبر بصفة عامة وصفًا للمرتد عن عقيدته الدينية – هو الذى يسمح بالتفسير فى المقام الأول. فإن التفسير إن لم يكن محددًا سلفًا من حيث نتائجه، يتعرض دائمًا للمخاطرة بكونه "سخرية واستهزاءً". وهذه المخاطرة قائمة فى النشاط الإبداعى، كما إنها بالدرجة نفسها تعنى الافتضاح عند إزاحة التأرجح ما بين التعبير المجازى

والتعبير الحقيقى. ولكن هذه الإزاحة لا تعنى أن الذى ينشأ فيها يعتبر كسرًا يؤدى إلى رفض طابع الاستمرار فى التوراة، بل على العكس من ذلك نجد أن الإزاحة تصبح مناسبة لتسجيل الحضور 'للوجود فى مكانه' باعتباره وسيطًا. وما يجرى تسجيله إذن يمكن أن يُفهم باعتباره تأكيدًا للإفصاح المزدوج عن القانون والحياة. ويعتبر من الزاوية الفلسفية أسلوبًا لإطلاق اسم على ذلك الإطار باستحضار اسمى أرسطو وأبيقور. ويتضمن هذا الأسلوب فى هذا السياق الإقرار بأن سيطرة الحياة تعنى أن تصبح وساطة التوراة استمرارًا لخضوعها لبعض الشروط. وهذا هو الانفتاح الذى ينبغى أن تسمح به الميدراش باعتبارها مصدرًا للابتكار.

# الهوامش

(١) ينجح هذا المشروع داخل الانفتاح الذى يتوافر نتيجة تصور فاجنبلات (Fagenblatt) للميدراش. وموقفه من الميدراش كما يلى:

منهج اليهودية يسمى ميدراش. فهى تزيد على كونها تقاليد للتفسير الدينى، بل إنها الأسلوب الذى استخدمه المؤلفون اليهود فى إعادة قراءة التقاليد حتى يعيدوا تصور العالم. وأسلوب عمل الفكر اليهودى يتميز بأنه يعيد ترسيم حدوده التى ما تفتأ تتغير، وملئها بأفكار جديدة منسوجة من النصوص القديمة (فاجنبلات ٢٠١٠: ١٩-٢٠)

ويحتاج هذا الفصل إذن إلى قراءة تعتبر إسهامًا فى هذا المشروع. زد على ذلك أنه يواصل العمل الذى قمت به فى بحث الفكر اليهودى للميدراش (انظر بينچامين ٢٠١٣). وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا المشروع الكبير يضع تصورًا للميدراش، منتهجًا نهج فاجنبلات أيضًا، يؤكد وجود تقاليد ذات نهاية مفتوحة، لا الاستمساك بالتماهى بين اليدراش وبين الأشكال والوظائف التى قامت بها على مر التاريخ. ويتضح هذا الموقف الأخير مثلا فى التعامل مع الميدراش من جانب ستيرن (Stern) (١٩٩١). كما يختلف هذا المشروع عن الاشتباك الأصيل بين بوياربن وبين الميدراش والذى كان يتميز بالطابع الداخلى للنصوص (١٩٩٠). كما ينبغى ألا يتصور أحد أن التقاليد خلت من محاولات منع التفسير من الاستفادة بالهرمانيوطيقا استنادًا إلى أن النصوص الأصلية تتمتع بشفافية كاملة.

إذ نجد على سبيل المثال أن أوريل دا كوستا (Uriel da Costa) فى كتابه عن فحص التقاليد الخاصة بالفرنسيين (الذى نشر أولا عام ١٦٢٤) يقول فى معرض تفسيره:

> لم يعد ثمة مجال لوضع شروح أو تقاليد غير ما هو مكتوب فى القانون. ومن المعقول أن نفترض أن أى شىء لا غنى عنه للقانون كان قد كُتِبَ فعلا فى وقت كتابة القانون نفسه إذا كان فهم القانون يتعذر لولاه.

(دا كوستا ١٩٩٣: ٢٧٢)

(٢) يوجد تفسير مهم ومقنع لإنجيل يوحنا ويبدأ بالإعراب عن بواعث القلق المذكورة نفسها وإن يكن ذا تَوَجُّه مختلف بسبب التركيز على الجسد هنا، ونقصد به تفسير بوياربن (٢٠٠٤). ولابد أن نذكر أن المهارة الفائقة التى يتميز بها عمل بوياربن تتطلب تحليلا يفوق كثيرًا ما تتيحه مساحة هذا الفصل.

(٣) انظر فى هذا الصدد استخدام 'لوجوس' فى هيراكليفس (DKI) و(DKSO) حيث يمكن فهم 'لوجوس' من وجهة نظر معينة باعتبارها إما 'الوصف' وإما 'الوصف الصحيح' (انظر ديلز [Diels] وكرانتس [Kranz] ١٩٥١).

(٤) جميع الإشارات إلى الكتاب المقدس المسيحى مستمدة من النسخة المعتمدة المنقحة. وقد عَدَّلْتُ الترجمات فى بعض الأحيان.

(٥) انظر بالإضافة إلى ذلك الآية ١٥/ ٢٤ من الرسالة الأولى لمؤمنى كورنثوس التى تقول: "وبعد ذلك الآخرةُ حينَ يُسَلِّمُ المسيحُ المُلْكَ لله الآبِ بعدَ أنْ يكونَ قد أبادَ كُلَّ رئاسةٍ وكلَّ سلطةٍ وكلَّ قُوَّة". والواضح أن الاهتمام الحالىّ بهذا الجانب من عمل بولس داخل الفلسفة المعاصرة يرجع إلى عمل أجامبين (Agamben) (٢٠٠٥). وقد سبق لى أن ناقشت تفسير بولس الذى يقدمه أجامبين فى بنچامين ٢٠١٠ ب. ويمكن أن نلاحظ بوجه عام أن الأوصاف الفلسفية المعاصرة التى تنتقل من 'اللوجوس' إلى الجسد باعتباره بداية تفسير مادى للحياة تمحو أيضًا كتابة القانون المسطورة داخل الحياة (انظر مثلا هنرى (Henry) ٢٠٠٠: ٣٢٣-٣٣٩).

(٦) حللت هذا البناء الخاص فى صلته بالعلاقة بين اليهود والأمراض والنزعة الحيوانية عند هيجيل. فاليهودية تصبح مرضًا يمكن الشفاء منه. وثمن العلاج هو، بطبيعة الحال، محو اليهودية، وربما تعليقها أو تعطيلها (فبناء اليهودية يفيد أنها شىء يمكن تعليقه أو تعطيله). انظر بنچامين ٢٠١٠ أ: ٩٥-١١٢).

(٧) السطور الأولى من سفر التكوين تقدم فى ترجمة تفسيرية تتضمن قرارًا حول أسلوب فهم الخلق، والترجمة تقول "فى الأزمان السحيقة، فى الأيام الخوالى، عندما بدأ الوجود، خلقه الله" (٣٦٧). والترجمة الشاذة فى الزوهار (*The Zohar*)(*) لابد أن نشير إليها، إذ تقول "وفى البداية خلق الله". ولمن يريد المزيد عن هذه الترجمة أن يرجع إلى الزوهار ٢٠٠٣: ١١٠ والحاشية فى تلك الصفحة.

(٨) والاستمرار يعنى أيضًا الاستمرار الزمنى. وفى التقاليد القائمة يمكننا أن نرى أن ذلك قد ورد التعبير عنه من قبل فى صيغة **لادورڤادور** (*ladorvador*) (من جيل إلى جيل) أو بتحديد أكبر **لادورڤاتيڤيم** (*ladorvativim*) (عبر جيلك كله). وتفسير هذه الأخيرة فى **مخيلتا دى – رباى اشماعيل** (*Mekhilta de-Rabbi Ishmael*) يقول إنه الذى يستمر حدوثه أو وجوده إلى الأبد. ولكن المشكلة تكمن فى طريقة فهم تعبير 'إلى الأبد'. هل هو استمرار شىء لا يتغير قط أم هو استمرار الشىء مع تحوله من وقت لآخر؟ انظر **مخيلتنا دى – رباى إشماعيل** ٢٠٠٤ **وتراكتاته پيشا** (*Tractate Pisha*) ٧/ ١٢٦ – ١٢٨.

(٩) والحق أن أمثال هذه الفقرات هى التى تُعَقِّدُ محاولة بويارين لإحداث التقارب بين مشروع أوريجن (Origen) التفسيرى ودراسة التوراة (انظر بويارين ٢٠١٠: ٥٢).

(١٠) لمن يريد الاطلاع على مناقشة هذه الرابطة مع فيلو أن يرجع إلى نيهوف (Niehoff) ٢٠٠٨.

(١١) أهم محاولة لإثبات الاتساق بين التطورات فى الفلسفة الأوروبية المعاصرة وبين التقاليد التفسيرية فى اليهودية هى التى قام بها هاندلمان (Handleman) (١٩٨٢).

---

(*) 'الزوهار' كلمة من أصل عبرى يعنى 'توهج الضوء' وتشير إلى شرح روحانى للتوراة وضع فى أواخر القرن ١٣ وبداية الـ١٤، ويعتبر من أصول تقاليد القبالية – انظر الحاشية (ب) أعلاه.

(١٢) لا تزال أهم مقدمة لفكر فيلو هى التى كتبها وولفسون (Wolfson) (١٩٤٧). ولمن يريد الاطلاع على مكانة فيلو داخل التقاليد العامة للفلسفة اليهودية أن يرجع إلى بنوسان (Benussan) ٢٠٠٣: ٢١-٦٤. وجميع المقتطفات من كتابات فيلو من طبعة لويب (Loeb).

(١٣) الترجمة الإنجليزية التقليدية للتكوين هى: "هذا وصف للسماوات والأرض عند خلقهما".

(١٤) انظر أيضًا كتاب قراءة رمزية ١/ ١٩ حيث يرد تحديد الكتاب الذى وصفه فيلو بأنه اسم 'لسبب الإله'.

(١٥) تأثير الصيغ الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة للعلاقة بين 'الذهن' و'الجسم' داخل تاريخ الفكر اليهودى لا يقتصر، كما هو واضح، على فيلو. للاطلاع على مثال من القرن الحادى عشر انظر ابن پاكود (Ibn Pakuda) ١٩٩٣: ٤٤١.

(١٦) يوجد تعادل مهم هنا مع لفظ مشابه فى هيراقليطس (: ١٢٣) يقول "من طبيعة الأشياء أن تتخفَّى"، بمعنى أن السطح أو الدلالة الحرفية لا تقدم الحقيقة، ولابد من إماطة اللثام حتى تظهر.

(١٧) ورود لفظ 'الباطن' هنا يشغل موقعًا رئيسيًّا فى تطور مشروع فيلو الفكرى. ويرد هذا اللفظ، وله أهميته الكبرى، قبل فيلو فى أحد أعمال زينوفون (Xenophon) بعنوان المائدة حيث توجد فقرة يتجلى فيها تأثير أفلاطون، ويقول فيها سقراط فى معرض حديثه عن الشعراء إنهم "لم يكونوا يعرفون المعنى الباطن للقصيدة" (٣/ ٦). كما نجد عند رونيا (Runia) (١٩٩١) حجة تقول إن المعنى فى النص الموسوى "موجود فى مستويات منوعة"، "فإن فيلو مهتم قبل كل شىء بالمعنى 'الفلسفى' العميق للنص" (٤/ ٢٣٧) (انظر أيضًا فيشبين ١٩٩٢: ٣٩).

(١٨) انظر مالپاس ١٩٩٩ حيث يعرض نصًّا من النصوص المؤسِّسَة التى تعتبر المكان مسألة رئيسية من مسائل الفلسفة.

(١٩) إذا كانت توجد صياغات متعددة لهذا الموقف فى تاريخ الفلسفة، فإن من أشدها حدة تلخيص أرينت (Arendt) "للنصف الأول من كتاب كانط نقد الحكم"، إذ تقول: "الناس = أى المخلوقات المرتبطة بالأرض، والذين يعيشون فى مجتمعات، ويتمتعون بالمنطق السليم الشائع (*sensus communis*) أى الحس الاجتماعى، ليسوا مستقلين بل يحتاج بعضهم لبعض حتى فى التفكير ("حرية القلم") = الجزء الأول من نقد الحكم: ألا وهو الحكم الجمالى" (أرينت ١٩٨٢: ٢٧).

(٢٠) انظر أيضًا كيف يُستخدم هذا السطر من سفر التثنية فى إقامة حجة مماثلة فى التلمود البابلى: تراكتاته بابا ميزيعا (*Tractate Baba Mezi'a 59 b.*).

(٢١) استخدام فيلو للفظ 'السعادة' (*Eudaimonia*) يفتح الطريق للبحث عن مناطق التوتر فى عمل فيلو. فما دام يعتبر أفلاطونيًّا من حيث المشروع الهرمانيوطيقى القائم فى كتاباته، فإن استخدامه للفظ يستدعى إلى الذهن نزعة أرسطية معينة، والتقاليد الأبيقورية التى تنسب تفكيره إلى مجال يكتسب فيه الاهتمام 'بالحياة' ومن ثم 'بالحياة الصالحة' أهمية كبرى. وهذا الاهتمام بالحياة هو الذى يحدد حضوره الفلسفى داخل التقاليد اليهودية. وتوجد كتابات ثانوية تشهد بالصلات القائمة بين الرواقية

والأبيقورية وبين فيلو (انظر مثلا جريفر Graver ١٩٩٩). أما ما يُعَقِّدُ هذا الموقف فهو سوء فهم أبيقور الذى نجده فى التلمود، ويتكرر عند كانط فى كتابه نقد العقل العملى. وهذا موضوع يحتاج إلى الدراسة فى مكان آخر.

(٢٢) انظر مثلا رسائل سينيكا (Seneca) الأخلاقية (*Ad Lucilium Epistulae Morales*) ٩/ ١ و٦٦/ ٤٥. وأما المسألة الإضافية التى لابد من إثارتها (وسوف تتضح أهميتها فى ختام هذا الفصل) فهو أن استناد سينيكا إلى "أعظم ضروب الخير" دائمًا ما يرتبط باسم أبيقور.

(٢٣) سپينوزا ١٩٩٩: ١٨/ ٥-٧.

(٢٤) انظر على سبيل المثال مناقشة موسى ﷺ حيث تقام رابطة بينه وبين صولون (Solon) فى كتاب مكيافيلى عن ليفى (مكيافيلى ١٩٩٨: ٧٥). وتوجد أيضًا إشارات مهمة إلى موسى فى الأمير لمكيافيلى. والصلة بين مكيافيلى وسپينوزا يطورها دل لوكيزى (Del Lucchese) (٢٠١١). وفى كتاب دانتى عن الملكية (*De Monarchia*) [Liber 1, XIV] ينتقل دانتى من اعترافه بأن موسى ﷺ هو كاتب القانون (*Moses in lege conscibit*) إلى الحجة التى تقول إن ما يشير إليه ذلك هو الحال التى "من الأفضل للناس أن يحكمهم فيها شخص واحد من أن يحكمهم عدة أشخاص". ومن ثم فإن ما يحدث هنا هو المطابقة بين القانون وبين 'واضع القانون'.

(٢٥) توجد صياغة أخرى لمشروع الميدراش. انظر زفى (Zvi) ٢٠١٣: ١٤٣.

(٢٦) توجد دراسات محورية للاسم المختصر (PaRDes) فى هاليفينى (Halivini) (١٩٩١) وفيشبين (١٩٩٢).

(٢٧) طبقًا لما يقوله وولفسون (١٩٩٤: ٣٦) "تتضمن هذه المستويات الأربعة من منظور القباليين، أى من مستوى المعنى الحرفى إلى مستوى المعنى السياقى، أربعة مواقع هرمانيوطيقية يتميز بعضها عن بعض، ولكنها مجموعةً تشكل التوراة الشفاهية".

(٢٨) يجب أن نضيف على الفور أن اسم أبيقور فى الحالين يقدم حجة دامغة على ضرورة إعادة النظر فى مدى تضاد عمله مع كانط والفكر اليهودى.

# ببليوغرافيا


Agamben, Giorgio, 2005. *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press.

Arendt,Hannah, 1982. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Benjamin, Andrew, 1997. *The Plural Event*. London. Routledge.

——, 2010a. *Of Jews and Animals*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

——, 2010b. *Place, Commonality and Judgment: Continental Philosophy and the Ancient Greeks*. London: Continuum Books.

——, 2013 'Recovering holiness and the place of others: Notes on *Vayikra* 19:34'. *Parralax* No. 26, pp. 36–48.

——, 2015. *Towards a Relational Ontology*. Albany: SUNY Press.

Benussan, Gérard, 2003. *Qu'est-ce quela philosophie juive?* Paris: Desclée de Brouwer.

Boyarin, Daniel, 1990. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington: Indiana University Press.

——, 2004. 'The Crucifixion of the Logos: The Prologue to John as a Jewish Midrash'. In *Borderlines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp. 89–142.

——, 2005. 'Midrash and the "Magic Language": Reading without Logocentrism'. In *Derrida and Religion. Other Testaments*. Edited by Yvonne Sherwood and K. Hart. New York. Routledge. pp. 131–9.

——, 2010. 'Origen as theorist of allegory. Alexandrian contexts'. In *The Cambridge Companion to Allegory*. Edited by Rita Copeland and Peter T. Struck. Cambridge: Cambridge University Press.

da Costa, Uriel, 1993. *Examination of Pharisaic Traditions. Exame das tradições phariseas. Facsimile of the Unique Copy in the Royal Library of Copenhagen*. Translation, Notes and Introduction by H.P. Salomon and I.S.D Sasson. Leiden: E.J. Brill.

Dante, 2012. *De Monarchia: Parallel Text Latin – English*. CreatSpace Independent Publishing Platform.

Diels, H. and Kranz, W., 1951. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.

Fagenblatt, Michael, 2010. *A Covenant of Creatures. Levinas's Philosophy of Judaism*. Stanford: Stanford University Press.

Fishbane, Michael, 1992. *The Garments of Torah. Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press.

——, 1998. *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology*. Bloomington: Indiana University Press.

Graver, Margaret, 1999. 'Philo of Alexandria and the Origins of the Stoic ?'. *Phronesis* Vol. 44, No. 4, pp. 300–25.

Handleman, Susan, 1982. *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany: SUNY Press.

Henry, Michel, 2000. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Éditions de Seuil.

Del Lucchese, Filippo, 2011. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*. London: Continuum.

Luther, Martin (1984) *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Standardausgabe mit Apokryphen*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Machiavelli, 1998. *Tutte le opera*. Firenze: Newton.

Malpas, Jeff, 1999. *Place and Experience: A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press.

*Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, 2004. Translated by Jacob Z. Lauterbach. Philadelphia: Jewish Publication Society.

*Midrash Rabbah: Genesis*, 1939. Translated by H. Freedman and Maurice Simon. Vols. 1–2. London: Soncino Press.

Niehoff, Maren R., 2008. 'Questions and Answers in Philo and Genesis Rabbah'. *Journal for the Study of Judaism* Vol. 39, pp. 337–66.

Ibn Pakuda, Bahya ben Josef, 1993. *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. London: Routledge and Kegan Paul.

*Philo in Ten Volumes*, 1929–34. Translations by F. H. Colson and Rev. G. H. Whitaker. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rosenzweig, Franz, 1955. *On Jewish Learning*. New York: Schocken Books.

De' Rossi, Azariah, 2001. *The Light of The Eyes*. Translated and Edited by Joanna Weinberg. Yale Judaica Series (Book 31). New Haven: Yale University Press.

Runia, David T., 1991. *Exegesis and Philosophy. Studies on Philo of Alexandria*. Aldershot: Variorum.

Spinoza, 1999. *Tractatus Theologico-Politicus*. Paris: Presses Universitaires de France.

Stern, David, 1991. *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tyconius, 1989. *The Book of Rules. (Liber Regularum)*. Translated, with an Introduction by William S. Babcock. Atlanta: Scholars Press.

Halivini, David Weiss, 1991. *Peshat & Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. Oxford: Oxford University Press.

Wolfson, Elliot, 1994. *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press.

Wolfson, Harry Austyn, 1947. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

*The Zohar. Volume 1*, 2003. Translation and Commentary by Daniel C. Mitt. Stanford: Stanford University Press.

Zvi, Ron, 2013. 'The book of Jubilees and the Midrash on the early chapters of Genesis'. *Jewish Bible Quarterly*, Vol. 41, Issue 3.

## الخاتمة

شهدت الفترة الحديثة عددًا من التطورات المتسمة بدينامية هائلة فى الهرمانيوطيقا العربية والإسلامية، فالتقليديون المحافظون – تعريفًا – يعتنقون أنطولوچيا المشاركة ويزعمون أن عمل الهرمانيوطيقا يتجه مِن الكلمة إلى العالم، وإذا لم يصدق هـذا تمامًـا حتى على المحافظين، فإن معظم دعاة التيار المحافظ يؤكدون القول بأن النص ذو قدرة على تغيير العالم ليصبح على صورته، أى صورة النص. وأما المصلحون ودعـاة إعـادة بناء التقاليد فمن شأنهم الزعم بأن حالة العالم الراهنة هى التى تؤكد نفسها بقوة فـذة، ومن ثم فهى تحدد أسـلوب تلقـى أو تقبـل الأقـوال ذات الحجيـة الثابتـة فى التقاليـد بطرائق غير منظورة. وكلا الطرفين يرى أن يد العناية الإلهية تمـارس عملهـا إمـا مـن خلال الآيات المنزلة وأقوال النبى وإما من خلال العقل والتاريخ وإما بوسـائل تمـزج هذه بتلك باعتبارها العناصر التى تشكل العالم.

# ببليوغرافيا

Abû Zayd, Naṣr Hâmid. 1992. *al-Khiṭâb al-dînîyah naqdîyah-naḥwa intâj wa'y 'ilmî bi-dalâlat al-nuṣûṣ al-dînîyah*. 1. ed. Beirut: Dâr al-Muntakhab al-'Arabî li al-Dirâsât wa al-Nashr wa al-Tawzî'.

'Abd al-Raḥmân, 'Â'ishah Bint al-Shâṭi; Abû al-'Alâ', al Ma'arrî. 1970. *Qirâ'ah jadîdah fî Risâlat al-ghufrân, naṣṣ masraḥî min al-qarn al-khâmis al-hijrî*. Cairo: Ma'had al-Buḥûth wa al-Dirâsât al-'Arabiya.

Asad, Muhammad. 2003. *The message of the Qur'an*. Bitton, England: Book Foundation.

Fayḍûḥ, 'Abd al-Qâdir. 2005. *Naẓarîyat al-ta'wîl fî al-falsafah al-'Arabîyah al-Islâmîyah*. Damascus: al-Awâ'il.

Ḥanafî, ḥasan. 2004. *Min al-naṣṣ ilá al-wâqi'*. 1. ed. Cairo: Markaz al-Kitâb lil-Nashr.

——2006. *Ḥiṣâr al-zaman: al-mâḍî wa-al-mustaqbal: 'ulûm*. Cairo: Markaz al-Kitâb lil-Nashr.

Ḥarb, 'Alî. 2007. *al-Ta'wîl wa-al-ḥaqîqah: qirâ'ât ta'wîlîyah fî al-thaqâfah al-'Arabîyah*. 1. ed. Beirut: Dâr al-Tanwîr.

Ḥusayn, Ṭâhâ. 1997. *Fî al-shi'r al-jâhilî*. Sûsa-Tunis: Dâr al-Ma'ârif li al-Ṭibâ'ah wa al-Nashr.

Ibn Kathîr, Abû al-Fidâ Ismâ'îl & Ṣâbûnî, Muḥammad 'Alî. 1402/1981. *Mukhtaṣar Tafsîr Ibn Kathîr*. Beirut: Dâr al-Qur'ân al-Karîm.

Iqbal, Muhammad. 1960. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf.

——2000. *Âsân Kulliyât-i Iqbâl*. Islamabad: Alhamra Publishing.

Johnston, David L. 2008. *Earth, Empire and Sacred Text: Muslims and Christians as Trustees of Creation*. London; Oakville Conn.: Equinox Pub.

Mernissi, Fatima. 1991. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*. Oxford: Basil Blackwell.

Rahman, Fazlur. 1982. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Riḍâ, Riḍâ Muḥammad. n.d. *Tafsîr al-Qur'ân al-ḥakîm al-shahîr bi tafsîr al-manâr*. Beirut: Dâr al-Ma'rifa.

Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman : Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. 2nd ed. New York: Oxford University Press.

Zarkashî, Badr al-Dîn Muḥammad ibn Bahâdur b. 'Abd Allâh. 1421/2000. *al-Baḥr al-muḥîṭ fî uṣûl al-fiqh*. Ed. Muḥammad Muḥammad Tâmir, Beirut: Manshûrât Muḥammad 'Alî Bayḍûn. Dâr al-Kutub al-'Ilmîya.

# لمن يريد الاستزادة

Barlas, Asma. 2002. *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.

Boullata, Issa J. 1990. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. Albany: State University of New York Press.

Chaudhry, Ayesha S. (2006) "The Problems of Conscience and Hermeneutics: A Few Contemporary Approaches," *Comparative Islamic Studies*, 2: 157–70.

# خاتمة : مستقبل الهرمانيوطيقا

چيانى ڤاتيمو Gianni Vattimo

ترجمها فاوستينو فرايسوپى Faustino Fraisopi

يتضح لنا من مضمون عدد كبير من مقالات هذا الكتاب أنه من المحال اعتبار الهرمانيوطيقا مجرد مبحث فلسفى من بين المباحث الفلسفية الأخرى - مثل مبحث الأخلاق أو علم الجمال - ولكنه من المحال فى الوقت نفسه اعتبارها مجرد مدرسة فلسفية أو حركة فلسفية - كالوضعية أو التاريخية أو أية مدرسة من هذا النوع. ويبدو من المعقول أن نتصور أن مستقبل الهرمانيوطيقا الذى نحاول تعريف عناصره سوف يتكون، ولو فى جانب منه وحسب، من العلاقة الجدلية بين هاتين الدلالتين للهرمانيوطيقا، وأن يستمر تأرجحه بينهما، ومن دون أن يُحسم انتماؤه يومًا ما إلى أحد الطرفين. ومع ذلك فمن الممكن أيضًا أن نحدد بدقة موقع مستقبل الهرمانيوطيقا فى الاتجاه المطرد إلى التلاقى بين هاتين الدلالتين، ومن ثم فإن المستقبل الحقيقى للهرمانيوطيقا باعتبارها مبحثًا فلسفيًّا سوف يعتمد على الاعتراف بأنها منظور أو حركة فلسفية عامة لا مجرد 'جزء' مفرد من الفلسفة. وهذه الرؤية للهرمانيوطيقا على وجه الدقة (أى باعتبارها مبحثًا خاصًّا ومنظورًا عامًّا فى الوقت نفسه) هى السمة المميزة للتاريخ الحديث للهرمانيوطيقا منذ شلايرماخر وإلى الآن. وكانت المسألة الخاصة بالتوصل إلى فهم يستند إلى أسس عقلانية للنصوص، منذ الأصول الحديثة للهرمانيوطيقا، تسير فى اتجاه التفسير فى أنطولوچيا عامة. فالشعار التقليدى الذى كان شلايرماخر يهتدى به فى تفكيره، والذى يقول إن علينا أن نفهم النص مثلما يفهمه

المؤلف أو فهمًا أفضل من فهمه إياه، لا يمكن اعتباره مقولة هازلة أو فكاهية، فكل نص يتمتع بحياته الخاصة ذات الجذور الضاربة فى النسيج التاريخى حيث توجد جذور المؤلف وجذور القارئ (ولو فصلت بينهما القرون).

لا يمكن للمرء أن يعامل فكرة جادامر عن 'تاريخ التأثير' (*Wirkungsgeschichte*) (أى دراسة ما أحدثه النص من تأثير على مر العصور) باعتبارها تشير إلى النجاح التاريخى للنص أو "حسن حظه". وبعبارة أخرى، لا نستطيع أن نعزو أحداث التاريخ التى تأثرت بنص معين، وقصص تقبل الناس له، والتفسيرات التى ولدها، إلى خصائص 'تاريخ' معين، زاعمين أنها سبب تأثيره، فالتأثير التاريخى للنص ينبع من كونه منفتحًا على التاريخ بصفة عامة، أى منفتحًا على ما أسماه هايدجر 'تاريخ الوجود'، لا إلى عامل أقل فاعلية. وتأسيسًا على هذا يبدو أن تاريخ الهرمانيوطيقا باعتبارها 'مبحثًا' فلسفيًا، يتمثل بحقٍّ فى التحويل المطرد لفلسفة التفسير إلى أنطولوچيا عامة، ومن ثم فحين نتساءل عن مستقبل الهرمانيوطيقا ينبغى أن نطرح أيضًا هذا السؤال: ما الدروب الجديدة التى تنتظر الهرمانيوطيقا بعد أن اكتسبت –وبفضل هايدجر، وپاريسون، وريكور، وجادامر، وورورتى– شكل الأنطولوچيا الممكنة الوحيدة؟

وبناءً على ذلك، علينا أن ننظر فى مسألة أخرى تدخل فى إطار عنوان "مستقبل الهرمانيوطيقا" أى إننا ينبغى ألا نكتفى بما سوف تنتجه الهرمانيوطيقا فى مستقبلها باعتبارها بحثًا علميًا وحسب – أى أية نظرات عميقة، وأية أفكار ومناهج خاصة بالتفسير – بل أيضًا ما المستقبل الذى يؤدى إليه الفكر الهرمانيوطيقى، أى كيف يظهر المستقبل من المنظور الهرمانيوطيقى؟ فباعتبارها أنطولوچيا، تعنى الهرمانيوطيقا ضمنًا فلسفة معينة للتاريخ، وهى تعبر عن مثل تلك الفلسفة ومثل ذلك التاريخ بحيث تقدم تفسيرها الخاص للتاريخ التى تشتبك فى دقائقه. ولكنها فى تخليها، مثلما ينبغى على كل فلسفة تفسيرية أن تتخلى، عن أية ميتافيزيقا تقول بوجود جوهر خالد، فإنها تضطر إلى

الإعلان عن نوع من الحياة الآخرة، أى الإعلان عن نهاية معينة للتاريخ ذات دلالة ميتافيزيقية. فأما النص الكلاسيكى للهرمانيوطيقا، وهو كتاب **الحقيقة والمنهج** الذى وضعه جادامر (جادامر ١٩٩٢) فيبدى الحكمة بأن يتجنب أى التزام بفلسفة التاريخ من النوع المعتاد (الميتافيزيقى). وعلى غرار ذلك يبدى جادامر، فيما يتعلق بأطروحته الرئيسية الخاصة – التى تقول "**الوجود الذى يمكن أن يفهم هو اللغة**" (جادامر ١٩٩٢ : ٤٧٤) – الحصافة المناهضة للميتافيزيقا نفسها، وكان دائمًا ما يرفض أى فهم متطرف أو ميتافيزيقى لأطروحته (انظر ڤاتيمو، ٢٠٠٢: ٢٩٩-٣٠٦).

وظل جادامر ملتزمًا حتى آخر عمره، ولو كان التزامًا ضمنيًّا، بالفرق الكلاسيكى بين العلوم الإنسانية أو الأخلاقية (*Geisteswissenschaften*) وبين العلوم الطبيعية (*Naturwissenschaften*)[1] فالوجود الذى هو اللغة هو الذى يمكن أن يفهم، وهذا 'الوجود' ليس وجودًا 'بأكمله'، ولكن حتى على الرغم من هذا الشرط المعبر عن الحذر – وهو فى نظرى ما تقتضيه الحكمة الأكاديمية – نجد أن 'والدنا المؤسس' لم يضع نهاية لعملية إضفاء الأنطولوچيا على الهرمانيوطيقا التى تعتبر، كما ذكرت آنفًا، السمة المميزة لمجمل تاريخ فكرة التفسير من شلايرماخر إلى هايديجر ثم إلى جادامر نفسه (انظر زابالا ٢٠٠٩).

وربما يشهد مستقبل الهرمانيوطيقا – أى باعتبارها تشكيلة من النصوص، ومجموعة من التأملات النظرية، وجماعة من الباحثين أيضًا – إضفاء المزيد من الطابع "الأنطولوچى" عليها، إذ إن معركة الأفكار الخاصة بالتفسير منذ بدايتها وحتى العصر الحاضر – والتى تشمل مناظرات حول بعض القضايا مثل مفهوم ڤون (Kuhn) 'للنموذج' أو الخلافات الأقرب عهدًا بشأن مسألة 'الواقعية' (انظر ڤاتيمو ٢٠١٢) – لا يمكن إلا أن تمضى قُدُمًا فى حدود التزامها الهرمانيوطيقا باتخاذ شكل سياسى أو على الأقل بقدر التزامها الوجودى. ومثل هذا التطور محتوم عند من

يأخذون الهرمانيوطيقا مأخذ الجد ويتوفرون على ممارستها (وهو الالتزام الذى وضع خطوطه العريضة ڤاتيمو وزابالا ٢٠١١).

إن تاريخ الهرمانيوطيقا الحديثة، وتاريخ مستقبلها الذى يمكن أن نتصوره أيضًا، تاريخ يشهد على 'التجاوز'، أو على تخطى الحدود، أو إذا استعملنا مصطلحًا آخر قلنا إنه تاريخ 'تدفق' مستمر. فمنذ أصولها باعتبارها بحثًا فى نصوص الماضى، والهرمانيوطيقا تتطور فى اتجاه الفلسفة العامة للوجود، ومن ثم أصبحت الصورة الممكنة الوحيدة للأنطولوچيا: "**فالوجود الذى يمكن أن يفهم هو اللغة**". ولكن إلى أين يمضى بنا هذا؟ هل يعنى أن علينا أن نفهم الهرمانيوطيقا فهمًا مثاليًا يزداد باطراد؟ هل ينتهى بنا الأمر إلى مماهاة الهرمانيوطيقا بالميتافيزيقا المثالية؟ هل يصبح 'الوجود' 'لغة'؟ إذا لم نفصل بين جادامر وبين جذوره عند هايدجر، فعلينا أن نؤكد من جديد أن الضمير 'هو' فى الجملة المقتطفة من نص جادامر لا يتضمن المعنى الذى يسمح لهذه الجملة أن تؤول تأويلا ميتافيزيقيًا، فاللغة التى هى الوجود (أى اللغة التى يوجد الوجود فيها) لغة حوارية (*Gespräch*) أى الحوار أو المحادثة. وهذه المحادثة هى كياننا جميعًا. إنها الحدث (*Ereignis*) الذى يقع من دون الوجود.

لابد أن يتخذ مستقبل الهرمانيوطيقا شكل تحولها إلى فلسفة عملية أو فلسفة الفعل (*praxis*). ولا يعنى هذا أن الهرمانيوطيقا، باعتبارها فلسفة التفسير، تتقدم بمعنى إيجابى ما، من خلال زيادة تحقيق طابعها باعتبارها فلسفة الفعل، إذ لا يوجد هدف فكرى صحيح للفكر الهرمانيوطيقى نفهمه فهمًا أفضل ولا نصفه وصفًا أفضل أو نمثله تمثيلا أفضل من التطور التدريجى للهرمانيوطيقا حتى تصبح فلسفة صريحة للفعل. وربما نكون قد وصلنا عند هذا الحد إلى لحظة تشبه لحظة حديث القديس بولس إلى المحكمة العليا، وهى اللحظة التى بلغ فيها إنكار أفراد الجمهور لما يقال وإحساسهم بأنه 'غير معقول' الحد الذى جعلهم ينصرفون غاضبين، فالتعصب الذى نشهده داخل الفلسفة الأكاديمية ضد أى شكل من أشكال الهرمانيوطيقا الراديكالية

شبيه إلى حد ما برد فعل الجمهور فى قاعة المحكمة العليا. أى إن الهرمانيوطيقا محظور عليها أن تتجاوز الحدود الصحيحة لما يسمى 'حسن السلوك' الأكاديمى، وهذه الحدود فى جوهرها حدود الميتافيزيقا 'الوصفية'، على النحو التالى: يوجد شىء أمامى، 'ويوجد العالم حولى فى الخارج'، وهكذا أقوم بوصفه، وتحليله، كما أتولى الحكم عليه أيضًا (باعتباره سخيفًا أو زائفًا أو منحطًّا خلقيًّا...)، وهما حدود دائمًا ما تعتمد على افتراض صحة التمييز بين الذات والموضوع، وهو التمييز الذى لا يقوم داخل العلوم الإنسانية، ويؤدى رفضه إلى ما يعتبر 'تجاوزًا' من جانب الهرمانيوطيقا، وهو تجاوز يشبه فى تأثيره عدوانًا إرهابيًّا، وإن كان عدوانًا فكريًّا فى هذه الحالة. فإذا أدركنا ذلك استطعنا أن نزداد فهمًا لضآلة حجم ذلك التجاوز حين نذكر أن نيتشه، الأستاذ الفقير للُّغة اليونانية القديمة فى مدينة بازل والذى تقاعد فى وقت مبكر، وصف نفسه فى كتابه **هاك الإنسان** (*Ecce Homo*) [أو '**انظر الإنسان**' – بسبب سياق العبارة التاريخى) (نيتشه ١٩٨٩) بأنه يمثل "خطرًا مهلكًا" على العالم [وتوجد تورية فى كلمة **مُهْلك** إذ تشير إلى أنه إنسان فان]. فإذا واتتنا الجرأة ولو للحظة على محاكاة نيتشه، استطعنا افتراض رسالة 'إرهابية' للهرمانيوطيقا. وإنجاز هذه الرسالة يزداد طَلَبُهُ باطِّراد بسبب ازدياد اندماج الميتافيزيقا فى العالم... "**فمساحة الصحراء فى ازدياد**" (نيتشه ١٩٧٨: ٤: ٧٦-١). ففى عالمنا الميتافيزيقى الحديث، التى يحكمه انتصار التكنولوچيا وكل ما هو تقنى، يغذو العلم والسلطة بعضهما بعضًا (انظر هوركهايمر وأدورنو [Horkheimer and Adorno] ٢٠٠٢، حيث يقولان إن العلماء يظهرون فى صورة موظفين محترمين مندمجين اندماجًا كاملا فى نظام الإدارة/ التنظيم [*Verwaltung*]) وحيث يصبح العلم، أو ما يقدم نفسه باعتباره علمًا، أداة من أدوات القهر. ومثل هذا العالم لابد أن يصف بالإرهاب كل من يقول ما يقوله نيتشه من إنه "لا توجد حقائق، بل تفسيرات وحسب"، ومن يهدد – من ثم – يكشف القناع عن التواطؤ بين النزعة العلمية المتطرفة الميتافيزيقية وبين سلطة القهر.

إننا نشهد تحول أشد المهن براءة (انظر هايديجر ٢٠٠٠) – كما دأبت الهرمانيوطيقا على تصوير نفسها – إلى نوع من الشبكات الإرهابية الخاضعة دومًا للمراقبة الشرطية ومحاولات السيطرة عليها. و'المراقبة الشرطية' تتخذ هنا أشكالا مختلفة: أحدها الرقابة على الفكر (وخصوصًا دعاة المعرفة التحليلية) والرقابة على الطبقات الرائدة (انظر 'الواقعية الجديدة' فى المجلات العلمية الكبرى، وكذلك أجهزة الإعلام الدولية المنتمية إلى 'التيار الرئيسى')، والرقابة على الحكومات (التى تتخذ مثلا شكل السياسات الثقافية 'الخاضعة للنظام السائد، والمراجعات المالية والممارسات التأمينية التى يُزعم أنها 'محايدة'، أو التقييم 'الموضوعى' للإنتاجية العلمية، وتبدأ هذه الأخيرة من المزية التى تحظى بها اللغة الإنجليزية، وهى التى تمثل استمرارًا للسياسات الإمبريالية والاستعمارية القديمة بوسائل أخرى).

ويتفق تحويل الهرمانيوطيقا إلى نشاط عملى خطر – وإلى فلسفة الفعل العملى – مع ما عَلَّمَنَا هايديجر أن نرى فيه ذروة الميتافيزيقا فى صورة ما كان يسميه "التأطير" (*Gestell*) أو 'بناء إطار معين' – وهو ما يعنى الاختزال الكامل للوجود (الذى يتحقق بطرائق مختلفة لحصره فى موقع معين (setting) وقصره عليه – *Stellen* – (انظر هايديجر ١٩٧٧: ١٥ وما بعدها، وانظر أيضًا مالـپـاس ٢٠١٢: ٩٩-١٠٥) بحيث يتحول إلى شىء نستطيع أن نخضعه للحساب وأن نتحكم فيه – وبحيث لا يُسْمَحُ له بالظهور خارج ذلك 'الإطار'. وهكذا فمن خلال عملية تهميشٍ وتعتيمٍ يزدادان باطراد – أى وقوع النسيان – لما لم يكن يخضع للحساب أو التحكم، يتولى التأطير اختزال العالم بجعله مقصورًا على ذلك الإطار الذى وُضع فيه [وتماهيه معه]. وربما نستطيع أن نجد هنا أحد معانى مقولة هايديجر الغامضة التى تقول ما معناه إننا نجد فى هذا التأطير "أول ومض للحدث (Ereignis)" (هايديجر ٢٠٠٦: ٤٧؛ انظر ڤاتيمو ١٩٨٨: ٢٦)، وهذه عبارة لا تَرِدُ إلا مرةً واحدةً فى أعماله (*hapax legomenon*) ويمكن اعتبارها فاتحةً متفائلةً تتسق مع شعار الشاعر

هولدرلين "لَكنْ حَيْثُ الخَطَرُ الدَّاهِمُ/ تَنْمُو قُوَّةُ إِنْقَاذٍ أَيْضًا" (مقتطف فى هايديجر ١٩٧٧ : ٤٢). وفى الصفحات نفسها من كتابه **الهوية والاختلاف** حيث يشير هايديجر إلى هذا "الومض الأول"، يقدم أيضًا شرحًا لحدوثه: ففى **الإطار** المذكور يفقد الإنسان والعالم طابعهما الميتافيزيقى، وبصفة خاصة يفقدان طابعهما باعتبارهما ذاتًا وموضوعًا. ولكن هذا الشرح يبقى على إمكان قراءات مختلفة كثيرة – فمن ناحية معينة، يمكن للمرء أن يقول إن هايديجر يقصد بالإطار المكان الذي يجرى التغلب فيه على المذهب الإنسانى، ومن ثم التغلب على الذات، وعلى ضروب التعارض بين الوعى والأشياء، وبين العقل والطبيعة (*Geist - Natur*) وهلم جرًّا (والقراءات الزينية [أى وفق مذهب زِنْ البوذى الداعى إلى فهم الحياة مباشرة من دون تفكير أو لغة (Zen)] لفكر هايديجر ذات دلالة خاصة هنا، انظر مثلا نيشيتانا [Nishitana] ١٩٨٣). ومن ناحية أخرى نستطيع تفسير الأمر على النحو التالى: إن الحضور (*Dasein*) الذى تجرد من طابعه البشرى واختُزِلَ فى مجرد كيان يقبل الخضوع للحساب، يستيقظ فجأة على ذكرى (نسيان) الوجود. وفى كلا الحالين يظهر الاختزال المُطَّرِدُ إلى ما يخضع للحساب والمعاملة التقنية بمثابة تمهيد للتغلب على الميتافيزيقا. وينبغى ألا يُفهم هذا باعتباره مجرد 'حادث' موضوعى فى العالم (إذ كيف يُصَوَّرُ مثل هذا 'الحادث' نفسه؟) لكنه تغيير فى أحوال الوجود، بمعنى أنه شىء يحدث للحضور فى ظل حكم الإطار.

هل لنا أن نفترض أن الإطار يأتى فى الوقت نفسه بإحساس أو بمعاناة توقظ الإنسان على ذكرى النسيان الذى أوقعه الإطار فيه؟[٢] ففى الأصول التى نشأ منها كتاب **الوجود والزمن** الذى كُتِبَ على مقربة من روح الطليعة [الفنية] فى بداية القرن العشرين، وفى المناظرة التى كانت دائرة آنذاك حول العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، كانت تدور عجلة الثورة ضد تجريد الوجود من طابعه الإنسانى، خصوصًا على نحو ما تجلى فى إضفاء 'العقلانية' [أو الترشيد] على العمل (المتمثل فى

أساليب الإنتاج الجديدة والتنظيم الصناعى فى بعض الشركات مثل فيات وفورد). وهكذا فإن الهرمانيوطيقا التى كانت تنشغل انشغالا شديدًا بروح التاريخ (باعتبارها تاريخية *historisch*) وترتبط ارتباطًا عميقًا بذكريات الماضى، أصبحت ذات وعى أشد بمصدر إلهامها 'التخريبى' حين اندمجت العلوم الطبيعية وازداد اندماجها باطراد فى سياسات الإدارة العالمية (*Verwaltung*). وانظر مثلا إلى السياسات التعليمية المطبقة فى المدارس والجامعات فى معظم البلدان الصناعية اليوم، وانظر خصوصًا إلى صعوبة الدفاع عن وجود العلوم الإنسانية فى البرامج التعليمية وفى تخصيص ميزانيات البحوث. ليس من المبالغة أن نقول إن الهرمانيوطيقا أصبحت اليوم تعبيرًا عن أسلوب فى الحياة الفكرية والنشاط الفكرى يتعرض للتهميش الذى يزداد باطراد داخل حلقات المراتب الأكاديمية المعاصرة، ولقد جعلها تهميشها الشديد سياسيًّا وفكريًّا تنتمى إلى العدد الكبير من الجماعات التى تعانى من تهميش مماثل (انظر ڤاتيمو ٢٠١٢: ٢٠٨-٢١٦).

والملاحظة الأخيرة من المحال أن نتصور إبداءها داخل إطار الفلسفة التى نفهمها باعتبارها 'مبحثًا علميًّا'، وحسب، أى الفلسفة باعتبارها 'علم الوجود'، سواء كان ذلك بالمعنى الأرسطى أو بمعنى 'النقد' عند كانط (ومن ثم باعتبارها تجيب عن أسئلة حساسة حول المعرفة والفعل والأمل). فإذا عقدنا مقارنة بين الهرمانيوطيقا وبين أسلوبى دراسة الفلسفة الكلاسيكيين، فسوف نرى المسافة (الهائلة) التى تفصلها عنهما بوضوح وجلاء. صحيح أن المشكلات الأساسية التى بدأت بها الفلسفة الكلاسيكية كانت كثيرًا ما تُصَوَّرُ باعتبارها قضايا معاناة ومكابدة – أو كأنواع من الأمراض التى تتطلب العلاج – وكان عمل الفلاسفة يصور باعتباره ردًّا على هذه المعاناة. وكان التحرر من المعاناة، أو اكتشاف علاج للمرض، دائما ما يُتَخَيَّلُ فى صورة اكتشاف بعض المعطيات التى لا خلاف حولها – مثل مبدأ ما، أو سلطة أو دليل معين – حتى ولو قُدِّمَ

فى صورة كيان آخر يُفهم على أنه شخص (مثل مبدأ ما، أو سلطة أو دليل معين – حتى ولو قُدِّمَ فى صورة كيان آخر يفهم على أنه شخص، مثل إله القديس أوغسطين). ولكن المعاناة الخاصة التى تشغل بال هايديجر فى **الوجود والزمن** – أى القلق أو التوتر – لا يمكن التغلب عليها من خلال أمثال هذه 'المعطيات'، إذ إن كونها 'معطيات' هو على وجه الدقة مصدر القلق (إذ إن قلقنا ينشأ من وجودنا). ومثل هذا القلق يضنينا إلى حد لا يحتمل بل يزيد عدم احتمالنا له بسبب تجسيده فى عالم يسيطر عليها باطراد علم الحساب وفنون التحكم، وإذا أردنا التعبير عن الأمر تعبيرًا يختلف اختلافًا طفيفًا قلنا إن ثورة روح المذهب الإنسانى التى شهدها مطلع القرن العشرين ضد التوجه العقلانى الاجتماعى الذى كان يفرض نفسه، كانت ثورة تنبئ عن بعض خصائص الثورة الجمالية، ألا وهى ثورة الطليعة الفنية والوجودية اللاهوتية أو الفلسفية، ولكن الذى حدث فى القرن الماضى أن أمثال هذه المقاومة 'الإنسانية' أصابها الوهن وبدا ازدياد طابع انحيازها. وهذا بعض ما يرتبط بالتحول (*Kehre*) المرتبط بفكر هايديجر، وكان من أشد أضراره اشتراكه فى الحزب النازى (ولو لفترة وجيزة).

إن طلب الأصالة [authenticity أى الصدق مع النفس] الذى ينبعث من وجود ما يشار إليه بمصطلح الحضور [*Dasein* أى الوجود الواعى بحضوره فى الزمان والمكان] لا يقتصر على المنظور الوجودى فى كتاب **الوجود والزمن**: فالعالم يُعتبر فى نظره كلامًا لا مؤلف له، وهو العلامة الأولى على عدم أصالة هذا العمل، ولكن عدم الأصالة نفسه أشد وضوحًا فى عالم المنظمات الكبرى الصناعية المنتمية إلى 'الإطار' بمعناه المذكور آنفًا. وعلى غرار ذلك، نجد أن نقد جادامر – للنزعة العلمية المتطرفة والمسيطرة على الفلسفة فى عصره، (بما فى ذلك الكانطية الجديدة) – على الرغم من إبدائه الاحترام والتأدب – قد استحال حصره داخل حدود تلك المناظرة الأكاديمية وحدها، فالواقع أنه يمتد ليشمل جميع المجالات، مثلما تمتد الهرمانيوطيقا إلى كل مجال. وفى الوقت نفسه،

لنا أن نعترف بأن مغامرة هايديجر الفاشلة فى صفوف الحزب النازى يمكن النظر إليها بصفتها أثرًا من آثار تحول الهرمانيوطيقا إلى العمل الفعلى وفلسفته. وعلى أية حال فمهما تكن الأخطار، فمن المحال على المرء أن يمارس أسلوب تفكير مناهض للميتافيزيقا من خلال الزعم بأنه يتخذ موقف المراقب المحايد، أى الذى لا ينظر من أى منظور خاص. فإذا كان ممارس الهرمانيوطيقا يريد أن يتخذ موقفًا هرمانيوطيقيًّا حقيقيًّا فعليه أن يقبل قدره ويغدو مناضلا، والسؤال هو: فى سبيل أية قضية؟

وعلينا الآن أن ننظر فى مسألة مستقبل الهرمانيوطيقا بالدلالة الثانية التى حددناها آنفًا – فلما كانت الهرمانيوطيقا تتخذ موقفًا معارضًا للميتافيزيقا، وكان عليها أيضًا، وقبل كل شىء إعداد نفسها للمستقبل، فإنها تفتقر إلى عالم 'خارجى' تعتبره من 'معطياتها' الخاصة، لا ولا حتى إلى معيار 'داخلى' من معايير الوجود (الذى لا يزيد عن كونه حدثًا). والحديث عن وجود إطار يوحى بطبيعة الحال بوجود شىء ما 'ظاهرة' من نوع ما، تعتبر فعلا 'خارجية' ومستقلة، ولكننا لم نكن نلقى الكلام على عواهنه عندما انتهينا من قبل إلى الحديث عن إمكان كون 'الإطار' نفسه مصحوبًا بشعور معين أو معاناة معينة، إذ نجد ما يعيننا هنا فى حديث فوكوه عما يسميه "أنطولوچيا الحاضر" (*ontology de l'actualité*) (انظر فوكوه ١٩٩٧)، وهو الذى حاولت فى غير هذا السياق أن أقدم له تفسيرًا جديدًا من وجهة نظر هايديجر (انظر ڤاتيمو ٢٠٠٤: ٣-٤): فتذكر الوجود لا يمكن أن يشير إلا إلى محاولة فهم الفعل 'يكون' أو 'يوجد' اليوم. كانت الصيغة التى قدم بها فوكوه الفكرة المذكورة عن 'أنطولوچيا الحاضر' تبدو لى فى البداية ذاتَ بُعْدٍ نفسى مبالغ فيه، فكأنما كانت تلك 'الأنطولوچيا' لا تتعلق إلا بأسلوب الوعى البيوغرافى – التاريخى، ولكننى أدرك الآن أن تحفظى السابق يمكن أن يؤدى إلى تجاهل العنصر الحاسم، أى المعاناة، فإن هذا العنصر، بل هذا العنصر وحده، هو الذى يسمح للهرمانيوطيقا بأن تصبح فلسفة للتاريخ من دون أن تكون فى الوقت نفسه ميتافيزيقا ذات صبغة موضوعية.

وهكذا فإن الإطار يوصف وحسب من منظور تأثيره فينا نحن، أى من حيث المعاناة التى يحدثها، لا من منظور مشهد عريض شامل، بحيث يضفى دلالة خاصة، فى مضمونه المذكور، للعبارة اليونانية التى تقول (*pathei mathos*) أى "كَابِدْ وتَعَلَّمْ".

ولكنْ قد يسأل سائل: هل يُقْدِمُ ممارس الهرمانيوطيقا على اتخاذ نوع ما من الفعل التاريخى – أى أن ينظر إلى نوع ما من التحول فى العالم – استنادًا وحسب إلى تلك المعاناة الشخصية وما يحدث له وحده؟ ويظهر هنا المطلب الذى كثيرًا ما يتردد بضرورة وجود شرعة أخلاقية قائمة على مبادئ عالمية، وهو يظهر بكل قوته (الميتافيزيقية). كيف يمكن لمبدأ خاص بفعل المرء – كما يتساءل كانط – أن يصبح أساسًا لتشريع ذى صحة عالمية، ما دامت نقطة الانطلاق هى حال المرء الفردية ومعاناته الفردية؟ كيف يمكن القول – على الرغم من أن ذلك قد يبدو مُجحفًا – بأن هايديجر رفض أن يضع شرعة أخلاقية لأن فعل 'كان' سيرغمه على وضع خطاب ميتافيزيقى. زد على ذلك أن الإلزام الذى يعبر عنه كانط، والذى لا يشوبه على الإطلاق أى غرض خارجى عنه (فهو ملزم قاطع لا افتراضى) حقيقةٌ من حقائق العقل (أو المنطق) – بل ويجوز لنا أن نقول إنه من 'المعطيات' – وبهذه الصفة فهو فعلا شىء ميتافيزيقى من وجهة نظر هايديجر. ومن ثم، فإذا كان للهرمانيوطيقا مستقبل (أو 'صورة' للمستقبل) فلا يمكن أن يبدو هذا إلا فى صورة مشروع (لا باعتباره على الإطلاق من 'المعطيات' (أى باعتباره إلزامًا قاطعًا، مثلا، أو جوهرًا طبيعيًّا تستمد منه معايير الأفعال). وما يقوله بنچامين عن 'العمل الثورى' فى كتابه **أطروحات حول فلسفة التاريخ** (انظر بنچامين ١٩٦٩) يبدو مناسبًا تمامًا لما نحن بصدده: فالإنسان الثورى الذى يكافح فى سبيل التغيير فى العالم لا يستمد إلهامه من صورة نظام جديد تلوح له، بل من ذكرى الأهوال التى حدثت فى الماضى. ولنا أن نضيف أطروحة يقدمها عمانويل لڤيناس (Levinas) وهى تقول إن الأخلاق لا تنشأ إلا بالإصغاء إلى طلب العون الذى يقدمه الآخر لى والاستجابة لهذا الطلب، لا من أى وعى عقلانى بما هو خير أو شر (انظر مثلا لڤيناس ١٩٦٩). وكأنما يقول هولدرلين: "[لا يحدث هذا] إلا حين نشتبك فى حوار..." أى إن الحقيقة لا 'تحدث'

إلا عندما نشتبك فى حوار ونظل مشتبكين فيه. فأساس الأخلاق الهرمانيوطيقية يشكل نفسه عندما نفعل شيئًا مع الآخرين، كأن نستجيب للمعاناة أو المكابدة التى نكتشف شيوعها، فذلك هو ما يعطى 'مضمونًا' للحوار نفسه. ولا تقتصر مثل هذه المعاناة على المعاناة اللحظية أو الحاضرة، لكنها تشمل أيضًا ذكرى معاناة الذين سبقونا، أى ذكرى تاريخ أثناء تشكيله لذاته وأثناء تشكيله لنا أيضًا.

هل يمكن لهذا المشروع أن يصبح 'مشروعًا' للعالم؟ إذا اختزلنا الاعتبارات المذكورة هنا فقصرناها على عناصرها الجوهرية، فسوف نجد أن هذه الاعتبارات تستدعى إلى الذاكرة ما يزيد على بنچامين وعلى فلسفة التاريخ عنده، إذ سوف تذكرنا وبصورة جذرية أعمق ببعض الفقرات فى الأناجيل التى يرفض فيها يسوع المسيح ﷺ إجابة الأسئلة التى يطرحها الحواريون بشأن طرائق التعرف على المسيح فى يوم عودته الثانية (*parousia*) (انظر **إنجيل متى** ٢٤: ٣). فعندها يحذر المسيح كل من يقول آنئذ "هذا هو، هذا هو المسيح" ويرفض فى الوقت نفسه تقديم أية إشارات إيجابية، أى يرفض تقديم 'علامات' موضوعية من النوع الذى قد يطلبه رجل الميتافيزيقا. ففى هذه الفقرات الإنجيلية نجد جذور الاختلاف الهرمانيوطيقى والنغمة 'الإنكارية' القاطعة (*apophatic*) (أى نغمة الإنكار أو النفى، اللفظة المشتقة من اليونانية [*apophemi*] التى تعنى 'ينكر') وهى القائمة فى فكر هايدجر برمته وتعتبر فى الوقت نفسه النغمة المميزة للهرمانيوطيقا. وهذا شىء يمكن أن نجده فى بعض أهم الصفحات الحاسمة فى كتاب **الوجود والزمن**، عند الانتقال من التحليل الوجودى إلى الأنطولوچيا. ففى الفقرة ٤٤، وفى نهاية الاستطراد المطول عن الحقيقة، يكتب هايدجر ما يلى: "الوجود (لا الكيانات) شىء لا "يوجد" إلا حيثما توجد الحقيقة. ولا توجد الحقيقة إلا حيثما، وطالما، وجد الحضور" (هايدجر ١٩٦٢: هـ ٢٣٠). ولا يمكن فهم هذه الجملة باعتبارها وحسب 'التركيب' الختامى للتحليل السابق، بل ينبغى أن نفسرها باعتبارها برنامجًا معتزمًا، أى مشروعًا. فالجهد المبذول لتذكر الوجود فى مقابل نسيان الميتافيزيقا – من دون أن ننسى الاختلاف الأنطولوچى – يهدف إلى السماح للوجود بأن يتحقق من خلال موجودات مفردة. ومع ذلك فإن حدوث

الحقيقة – وهى التى تحدث فى المحادثة أو الحوار الـذى يمثـل كياننـا – لـيس مـسألة إظهار هذه الكائنات باعتبارها مجـرد "موجـودات حقيقيـة" أو "معطـاة"، أو حتـى باعتبارها "حاضرة" حضورًا كاملا، بل إن حدوث الحقيقة يـضع الوجـود المفـرد فى ضوء ما هو حقيقى، وذلك على وجه الدقة لأنه يستبعده بمعنـى أنـه يـضعه – أيـضًا وبصفة خاصة – فى الخلفية.

ولنا أن نقول الآن إن مستقبل الهرمانيوطيقا لا يقتصر على الظهور وحـسب مـن حيث التنبؤ بصورة ما بما نظن أنه سوف يحدث لنظرية التفسير فى الأعوام المقبلة، بـل إن ما نقوله هنا يتخذ صورة معنـى ذاتـى جـذرى للهرمانيوطيقـا باعتبارهـا فى حالـة المضاف إليه، أى إن المستقبل إما بكون 'مستقبل الهرمانيوطيقا'، أو لا يصبح مستقبلا على الإطلاق، فعالم المستقبل – كما تراه الهرمانيوطيقا، وعلى نحو ما يبحث عنه ممارسو الهرمانيوطيقا – عالم ينبغى أن تتعـرض فيـه القيـود 'الموضـوعية'، المتمثلـة فى 'مبـدأ الواقع' (وهو الذى تزداد صعوبة التمييز بينه وبين قوانين رأسمالية الشركات) للمزيد من التحدى من جانب عالم الحوار والمحادثة، ومن جانب عالم الحدث/ الحقيقة، ومن جانب عالم ذى توجه رمزى يزداد باطراد وترجع فيه الأشياء إلى الخلفية، مـا دام هـذا العالم يؤيد الاشتباك فيما بين الذوات، وبذلك أيضًا تخف شدة الاشتباك 'الحـاضر' أو حضورية الاشتباك. فالقضية لا تقل خطرًا عن كونها قضية إصلاح العـالم. ولابـد أن تتصدى الهرمانيوطيقا المكافحة لإجراء هذا الإصلاح، مستخدمة جميع أدوات العلوم الإنـسانية المتاحـة لهـا – مثـل الفلـسفة، واللاهـوت، والفنـون الجميلـة، والقـانون، والسياسة – ومن شأن هذا أن يقرب العالم قُرْبًا متزايدًا من أن يصبح مـا يطلـق عليـه هيجيل (ومن بعده ماركس) مكان الروح، حيث تـشعر الـروح أخـيرًا (وإن لم يكـن ذلك بصورة كاملة قط) أنها فى منزلها الحق.

# الهوامش

(١) كان قد سبق التعبير عن هذا الالتزام، بصورة حافلة بظلال المعانى، فى محادثة خاصة، بينى وبين ريتشارد رورتى فى هايديلبرج يوم بلوغه المائة من عمره [المعروف أن رورتى توفى فى عام ٢٠٠٧ وكان قد ولد عام ١٩١٣].

(٢) هذه الفكرة كان قد اقترحها علىَّ ج. كيوراتزى (G.Chiurazzi) فى الحلقة الدراسية التى كان يديرها فى جامعة تورينو، يوم ٢٨ مارس ٢٠١٤.

# ببليوغرافيا

Benjamin, Walter (1969) 'Theses on the Philosophy of History', in Illuminations, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Schocken Books, pp.253–64.

Foucault, Michel (1997) *The Politics of Truth*, ed. Sylvère Lotringer, New York: Semiotext(e).

Gadamer, H.-G. (1992) *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd rev. edn, New York: Crossroad.

Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, trans. J. Macquariue and Edward Robinson, New York: Harper and Row.

——(1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt, New York: Garland.

——(2000) *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trans. K. Hoeller, New York: Humanity Books.

——(2006) *Identität und Differenz, Gesamtausgabe* v.11, Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Horkheimer, Max and Theodor W. Adorno (2002) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. and trans. Gunzelin Schmid Noerr, Stanford: Stanford University Press.

Lévinas, Emmanuel (1969) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Malpas, Jeff (2012) *Heidegger and the Thinking of Place*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Nietzsche, Friedrich (1978) *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann, Harmondsworth: Penguin.

——(1989) *Ecce Homo*, in *The Genealogy of Morals/Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage.

Nishitana, Keiji (1983) *Religion and Nothingness*, trans. Jan Van Bragt, Berkeley: University of California Press.

Vattimo, Gianni (1988) *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. J. R. Snyder, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

——(2002) 'Gadamer and the Problem of Ontology', in *Gadamer's Century*, ed. J. Malpas, U. Arnswald and J. Kertscher, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 299–306.

——(2004) *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, and Law*, ed. S. Zabala, trans. William McCuaig, New York: Columbia University Press.

——(2012) *Della Realtà*, Milan: Garzanti (translation forthcoming with Columbia University Press).

Vattimo, Gianni and Santiago Zabala (2011) *Hermeneutic Communism: From Marx to Heidegger*, New York: Columbia University Press.

Zabala, Santiago (2009) *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics*, New York: Columbia University Press.

# تعريف مختصر بالمساهمين فى الموسوعة

## (بالترتيب الأبجدى للحروف اللاتينية فى اسم الأسرة)

**ليوناردو أموروزو Leonardo Amoroso**

أستاذ علم الجمال فى جامعة پيزا (Pisa). حصل على الدكتوراه من كلية المعلمين العليا (پيزا) وترقى إلى درجة الأستاذ عام ١٩٩٥ فى جامعة پادوا (Padua) ومن أحدث كتبه [بالإيطالية] **العقل وعلم الجمال: النهضة الإيطالية والفلسفة الحديثة** (٢٠٠٠، ٢٠٠٨) وكتب أخرى [بالإيطالية - انظر البيليوغرافيا] ومنها **مقدمة للعلم الجديد عند ڤيكو** (٢٠١١) كما ترجم إلى الإيطالية كتاب **نقد الحكم** لكانط، وكتاب هايدجر **شرح أشعار هولدرلين** [وكلاهما عن الألمانية].

**چون أرتوس John Artos**

أستاذ مشارك فى قسم الاتصالات والثقافة بجامعة إنديانا، بلومنجتون. وهو مؤلف ثلاثة كتب وأكثر من ثلاثين بحثًا محكمًا منشورًا فى مجلات علمية، وأبحاثه تناقش العلاقة بين البلاغة والهرمانيوطيقا.

**بابيت بابيتش Babette Babich**

أستاذة الفلسفة فى جامعة فوردام (Fordham) بمدينة نيويورك. أحدث كتاب لها هو **تأثير هلّلويا: تأملات فلسفية فى الموسيقى وممارسة الأداء والتكنولوجيا** (٢٠١٣) وتناقش فيه الغلاف الذى صممه لانج لكتاب **هلّلويا** الذى وضعه ليونارد قون [Cohen] والرغبة [بين الذكر والأنثى] فى سياق علم الاجتماع الظاهراتى والنظرية النقدية (أدورنو) والثقافة التكنولوجية والموسيقى، منذ

القدم إلى قيام بيتهوفن بتحرير النشاز (نيتشه). وفي عام ١٩٩٦ أسست المجلة التي تعمل الآن محررة لها وعنوانها **دراسات نيتشه الجديدة**. وهي متخصصة في الفلسفة الأوروبية للعلم والتكنولوجيا والنظرية النقدية والسياسة في الفلسفة الأكاديمية، بما في ذلك المرأة في الفلسفة، وعلم الجمال في أجهزة الإعلام، والموسيقى والتراجيديا اليونانية القديمة، والتماثيل البرونزية القديمة بالحجم الطبيعي للإنسان.

**إندريه بيجبي Endre Begby**

حصل على الدكتوراه من جامعة پيتسبرج (Pittburgh) الأمريكية ويعمل أستاذا مساعدا للفلسفة في جامعة سايمون فريزر (Simon Frazer) وله بحوث منشورة في عدة مجلات منها **مجلة الفلسفة، ودراسات فلسفية، والسياسة، ونطاق الفلسفة، والفكر**. وله كتاب يضم منتخبات بعنوان **أخلاقيات الحرب: قراءات كلاسيكية ومعاصرة**، شارك في تحريره مع جريجوري رايخبرج (Reichberg) وهنريك سايس (Syse) عام ٢٠٠٦.

**فريدريش بايزر Fredrich Beiser**

أستاذ الفلسفة في جامعة سيراكوز (Syracuse). يعتبر من الكتاب الرئيسيين عن تاريخ الفلسفة الحديثة، خصوصًا تاريخ الفلسفة الألمانية (كانط والمثالية الألمانية) وحركة التنوير الإنجليزية. فاز كتابه **مصير العقل: الفلسفة الألمانية من كانط إلى فيخته** عام ١٩٨٧ بجائزة توماس ويلسون لأفضل أول كتاب يكتبه كاتب. وفاز بزمالة ثايسين (Thyssen) وهمبولت (Humboldt) البحثيتين للدراسة في الجامعة الحرة في برلين، وكان في عام ١٩٩٤ زميلاً وفق منحة جاجنهايم (Guggenheim)، وفاز في عام ١٩٩٩-٢٠٠٠ بزمالة هيئة التدريس (في جامعة إنديانا).

**أندرو بنيامين Andrew Benjamin**

الأستاذ المتميز للفلسفة والإنسانيات بجامعة كنجستون، لندن، وأستاذ الفلسفة والفكر اليهودى فى قسم الفلسفة والمركز الأسترالى للحضارة اليهودية فى جامعة موناش (Monash) ميلبورن. المجال الرئيسى لتخصصه البحثى هو علم الجمال الفلسفى. ومن أحدث كتبه **العمل مع ڤالتر بنيامين: استعادة فلسفة سياسية** (٢٠١٣) **وعن اليهود والحيوان** (٢٠١٠) **والمكان والمشاركة والحكم: الفلسفة الأوروبية وقدماء اليونان** (٢٠١٠).

**موريشيو بيشو Mauricio Beuchot**

حصل على الدكتوراه من الجامعة الأيبيرية الأمريكية فى المكسيك، ويعمل أستاذًا وباحثًا فى الجامعة الوطنية المستقلة للمكسيك حيث قام بتأسيس قسم الهرمانيوطيقا داخل معهد فقه اللغة. وقد كتب العديد من الكتب بالإسبانية [انظر البيبليوغرافيا] أحدثها صدر عام ٢٠١٣. كما وضع منهجًا علميًا يسمى "الهرمانيوطيقا القياسية" وهو معترف به على نطاق واسع فى أمريكا اللاتينية.

**تينا فرنانديس بوتس Tina Fernandes Botts**

أستاذة القانون والفلسفة بجامعة ميشيجان، وكانت قد حصلت على الدكتوراه من جامعة ممفيس (Memphis) وليسانس الحقوق من جامعة رتجرز (Rutgers) فى كامدن (Camden). وهى متخصصة فى فلسفة القانون وفلسفة الأجناس البشرية، والهرمانيوطيقا الفلسفية، والنظرية النسوية. ومن أحدث منشوراتها دراسة بعنوان "القانون المناهض للإدارة والتجربة المتعددة الأجناس" فى **مجلة هيستينجز لقانون الأجناس والفقراء** (صيف ٢٠١٣) وشاركت فى تأليف فصل عنوانه "مذاهب نسوية خاصة بغير ذوات البشرة البيضاء" فى كتاب **الفكر النسوى** الذى حررته روزمارى تونج (Tong) الطبعة الرابعة، فى وستڤيو (Westview) ٢٠١٣.

**أندرو بووى Andrew Bowie**

أستاذ الفلسفة واللغة الألمانية فى كلية رويال هولواى بجامعة لندن. ويركز فى بحوثه على القضايا الرئيسية فى الفلسفة الحديثة، خصوصًا منذ كانط حتى الآن، وقد كتب باستفاضة حول الموسيقى والأدب والفلسفة أيضًا. ومن كتبه الكثيرة: **علم الجمال والذاتية: من كانط إلى نيتشه** (١٩٩٠) **من الرومانسية إلى النظرية النقدية: فلسفة النظرية الأدبية الألمانية** (١٩٩٧) **والموسيقى والفلسفة والحداثة** (٢٠٠٧) **والفلسفة الألمانية: مقدمة قصيرة** (٢٠١٠) **وأدورنو وغايات الفلسفة** (٢٠١٣).

**لى بريڤر Lee Braver**

أستاذ الفلسفة المشارك فى جامعة جنوب فلوريدا، مؤلف عدة كتب منها: **شىء من هذا العالم: تاريخ مناهضة الواقعية فى أوروبا** (٢٠٠٧) **وكتابات هايديجر الأخيرة: مرشد للقارئ** (٢٠٠٩) **وأسس لا أساس لها: دراسة لڤتجنشتاين وهايديجر** (٢٠١٢) **وهايديجر: التفكير فى الوجود** (٢٠١٤) وهو محرر كتاب **القسم الثالث من الوجود والزمن: سؤال الوجود الذى لم يجب عنه هايديجر** (تحت الطبع) إلى جانب عدد من المقالات وفصول الكتب. ويراه الكثيرون بارعًا فى وضع الأسئلة.

**فيليپ كابستان Philippe Cabestan**

ألف [بالفرنسية] كتاب **الوجود والضمير: بحوث فى علم النفس والأنطولوجيا عند سارتر** (٢٠٠٤) **ومعجم سارتر** (٢٠٠٩) ونشر أخيرًا (مع فرانسواز دستور Dastur) كتابًا عنوانه **تحليل الحضور والظاهراتية والطب النفسى** (٢٠١١) [بالفرنسية أيضًا] وهو الرئيس المشارك للمدرسة النفسية لتحليل الحضور (*Daseinanalyse*).

**جايتانو كيوراتسى Gaetano Chiurazzi**

أستاذ مشارك للفلسفة النظرية فى جامعة تورينو بإيطاليا. تلقى العلم وعمل باحثًا فى جامعات تورينو وبرلين وهايدلبيرج وباريس. وهم مهتم بالفلسفتين الفرنسية والألمانية بصفة خاصة، ونشر عدة كتب بالإيطالية [انظر الببليوغرافيا].

**ريتشارد كوين Richard Coyne**

أستاذ الحاسوبية المعمارية فى جامعة إدنبره (سكوتلاندا) وهو مؤلف عدة كتب عن النتائج الفلسفية لاستخدام الحواسب ووسائل الاتصال الرقمية، خصوصًا بالتصميمات الهندسية. شارك فى تأليف كتاب عنوانه **التفسير فى العمارة** (٢٠٠٦) وكتب وحده كتابًا عنوانه **دريدا للمعماريين** (٢٠١١) وكتب أربعة كتب لدار نشر MIT آخرها **ضبط نغمة المكان** (٢٠١٠) ويعمل حاليًّا عميدًا لبحوث الدراسات العليا فى كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية فى جامعة إدنبره.

**فريد داجوستينو Fred D'Agostino**

أستاذ الإنسانيات فى جامعة كوينزلاند (استراليا) وعمل رئيسًا لتحرير بعض المجلات مثل **السياسة والفلسفة والاقتصاد**، و**المجلة الأسترالية للفلسفة**، وشارك أخيرًا فى تحرير **موسوعة رتلدج للفلسفة السياسية والاجتماعية**. ومجال عمله هو نقاط التلاقى بين الفلسفة السياسية ونظرية المعرفة، ويعمل حاليًا على وضع كتاب عنوانه **الطابع العلمى ونمو المعرفة**.

**دانيال دالشتروم Daniel Dahlstrom**

أستاذ الفلسفة فى جامعة بوسطن (أمريكا). كتب [بالألمانية] كتاب **المنطق المنحاز** (١٩٩٤) و[بالإنجليزية] **مفهوم هايدجر للحقيقة** (٢٠٠١) وكتاب **تركات فلسفية: مقالات عن فكر كانط وهيجيل ومعاصريهم** (٢٠٠٨) وأصدر **معجم هايدجر** (٢٠١٣) كما أصدر ترجمة جديدة لكتاب هوسرل **الأفكار: الجزء الأول** (٢٠١٤) وحرر كتابًا بعنوان **تفسير هايدجر: مقالات جديدة** (٢٠١٠).

**نيكولاس ديفي Nicholas Davey**

تلقى العلم فى جامعات يورك، وساسيكس، وتوبنجن. ويعمل حاليًّا أستاذًا للفلسفة فى جامعة داندى (Dundee) [باسكتلندا]. والمجالات الرئيسية لما يتولى تعليمه والبحث فيه هى علم الجمال والهرمانيوطيقا. وعمل يومًا ما رئيسًا للجمعية البريطانية للظاهراتية، وهو أيضًا عضو فى الجمعية البريطانية لعلم الجمال. وهو مؤلف كتاب الفكر القلق: **جادامر والهرمانيوطيقا الفلسفية** (٢٠٠٦) **وعوالم ناقصة: الهرمانيوطيقا وعلم الجمال وجادامر** (٢٠١٣).

**دوناتيلا دى سيزارى Donatella di Cesare**

أستاذة الفلسفة فى جامعة سابينزا (Sapienza) فى روما، وهى نائبة رئيس 'جمعية مارتن هايدجر' [الألمانية] وعضو المجلس العلمى لمجلة **دراسات فتجنشاين** [بالألمانية] وآخر ما نشرته يتضمن **قواعد الأزمنة المسيانية** [بالفرنسية] (٢٠١١) **ويوتوبيا الفهم: بين بابل وأوشفيتز** (٢٠١٢) [بالإنجليزية] **وجادامر: صورة شخصية فلسفية** (٢٠١٣).

**جيوسيبينا دورو Giuseppina D'Oro**

أستاذة مشاركة للفلسفة فى جامعة كيل (Keele). وهى مؤلفة كتاب **كولينجوود وميتافيزيقا الخبرة** (٢٠٠٢) والعديد من البحوث التى تربط عمل كولينجوود بالمناظرات المعاصرة حول "الميتافلسفة" وفلسفة الذهن والفعل. وهى محررة مشاركة (مع قنسطنتين سانديس) لكتاب **العلل والأسباب: العلية ومناهضة العلية فى فلسفة الفعل** (٢٠١٣) كما شاركت جيمز كونولى فى تحرير الكتاب الذى وضعه كولينجوود بعنوان **مقال فى المنهج الفلسفى** (٢٠٠٥).

**روبرت دوستال Robert Dostal**

أستاذ الفلسفة فى كلية برين مور (Bryn Mawr) فى مدينة برين مور فى ولاية بنسيلفانيا الأمريكية. وهو محرر **موسوعة كيمبريدج عن جادامر** (٢٠٠٢) ومحرر مشارك لكتاب **موقف الظاهراتية من كانط، والمثالية الألمانية، والهرمانيوطيقا والمنطق** (٢٠٠٢) كما نشر عدة بحوث عن كانط وهوسرل وهايدجر وجادامر.

**پـول فيرفيلد Paul Fairfield**

أستاذ مساعد فى قسم الفلسفة بجامعة كوين فى كينجستون، فى كندا. ومـن كتبـه الأخيرة: **الهرمانيوطيقا الفلـسفية: إعـادة تقيـيم** (٢٠١١) **والتعلـيم بعـد ديـوى** (٢٠٠٩) كما حرر كتابًا بعنوان **التعليم والحوار والهرمانيوطيقا** (٢٠١٠).

**إينجو فارين Ingo Farin**

محاضر فى الفلسفة فى جامعة تاسـمانيا، أسـتراليا. تـرجم بالاشـتراك مـع چـيمز هارت كتاب **المشكلات الأساسية للظاهراتية** (٢٠٠٦) الذى وضعه هوسرل، كما ترجم بالاشتراك مع أليكس سكينر كتاب **مفهوم الزمن** لهايدجر (٢٠١١) ونشر بحوثًا عن الظاهراتية والهرمانيوطيقا.

**وليم فرانك William Franke**

أستاذ الأدب المقارن فى جامعة ڤـاندربلت (Vanderbilt) فى أمريكا، كـما عمـل أستاذًا للفلسفة والأديـان فى جامعـة ماكـاو (Macao) فى الـصين. وهـو أسـتاذ باحث فى بعض الجامعات الألمانية، كما فـاز بمنحـة فولبرايـت لـيرأس باعتبـاره أستاذًا متميـزًا قـسم "اللاهـوت مـا بـين الثقافـات" فى جامعـة سـالزبورج [فى النمسا]. ومن كتبه **فلسفة الذى لا يقال** (٢٠١٤)، **ودانتى والإحـساس بـالإثم: 'خطيئة تجاوز العلامة'** (٢٠١٣) **والشعر وسفر الرؤيا** (٢٠٠٩) **وعـما لا يمكـن أن يقال** (٢٠٠٧)، **ورحلة دانتى التفسيرية** (١٩٩٦). وينشر له فى عام ٢٠١٥: **ما يكشف عنه الخيال: من الكتاب المقدس إلى هـوميروس، مـن طريـق ڤـيرچـيل وأوغسطين إلى دانتـى والكتـب المقدسـة العلمانيـة: الـشعرية اللاهوتيـة وتحـدى الحداثة.**

**شون جالاهر Shaun Gallagher**

يشغل منصب الأستاذ الممتاز فى جامعة ممفيس الأمريكية: ومجالاته البحثية تشمل الظاهراتية والعلـوم الإدراكيـة، وخـصوصًا الموضـوعات المرتبطـة بالتجـسيد، والنفس، والفاعلية، والتفاعل ما بين الذوات، والهرمانيوطيقا، وفلـسفة الـزمن. وهو يشغل منصب الأسـتاذية فى جامعـة هارتفوردشـير، وجامعـة ولونجـونج

(Wollongong)، وهـو أسـتاذ فخـرى للفلـسفة فى جـامعتى كوبنهـاجن ودَرَمْ (Durham) كما إنه أستاذ فخرى لعلوم الصحة فى جامعة ترومـسو (Tromso). وهو يحمل حاليًّـا جـائزة بحثيـة مـن مؤسـسة ألكـسندر همبولـت. ومـن كتبـه **الهرمانيوطيقا والتعليم** (١٩٩٢) **كيف يشكل الجسم العقل** (٢٠٠٥) **والظاهراتية** (٢٠١٢) و(بالاشتراك مع دان زاهافى) كتاب **الذهن الظاهراتى** (٢٠٠٨). وهـو يعمل رئيس تحرير مشارك لمجلة **الظاهراتية والعلوم المعرفية**.

**هانز هيلموت جاندر Hans – Helmuth Gander**

أستاذ الفلسفة ومدير أرشيف هوسرل فى جامعة ألبرت لـودفـيج فى فرايبـورج بألمانيا. ويركز فى بحوثه على الظاهراتيـة، والهرمانيوطيقـا، والفلـسفة الـسياسية. نشر عدة كتب بالألمانية [انظر الببليوغرافيا] وحَرَّرَ **معجم هوسرل** (٢٠١٠).

**كريستن چيسدال Kristin Gjesdal**

أستاذة مشاركة للفلسفة فى جامعة تمـبـل (Temple)، وتشمل مجالات تخصصها المثالية الألمانية والظاهراتية، والهرمانيوطيقا (من هيردر وشلايرماخر إلى جـادامر وديـڤـيدسون وما بعده). ونشرت بحوثها فى العديد مـن المجـلات مثـل: **مجلة تاريخ الفلسفة، المجلـة البريطانيـة لتـاريخ الفلـسفة، والمجلـة الفـصلية لتـاريخ الفلسفة، والمجلة الألمانية دراسات كانط وهيجيل**. وقد ألفت كتابًا عنوانه **جادامر وتركة المثالية الألمانية** (٢٠٠٩) وشاركت فى تحرير **دليل أوكـسفورد إلى الفلـسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر** (تحت الطبع – دار أوكسفورد للنشر).

**أمبروزيو ڤـيلاسكو جوميز Ambrosio Velasco Gomez**

أستاذ فلسفة العلم والفلسفة السياسية فى الجامعة الوطنية المستقلة فى المكـسيك. حصل على الدكتوراه من جامعة مينسوتا الأمريكية. ونشر كتبًا كثيرة بالإسـپـانية [انظر الببليوغرافيا] منها: **النظرية السياسية: الفلسفة والتاريخ** (١٩٩٥) وكتاب عنوانه **استمرار المذهب الإنسانى الجمهورى** (٢٠٠٩) وهو محـرر مجلـة فلـسفية عنوانها **النظرية**.

**فرانشيسكو جونزاليس Francisco Gonzalez**

أستاذ الفلسفة بجامعة أوتاوا (Ottawa) بكندا. نشر دراسات عديدة عن مجالات الفلسفة الأوروبية القديمة والجديدة، وألف كتابًا عنوانه **الجدلية والحوار: الأسلوب الأفلاطوني في البحث الفلسفي** (١٩٩٨) وكتابًا آخر عنوانه **أفلاطون وهايدجر: مسألة حوار** (٢٠٠٩).

**چان جرايش Jean Greisch**

يعمل حاليًا أستاذًا في جامعة همبولت، في برلين، وهو من الثقات في مجال الهرمانيوطيقا المعاصرة، ومؤلف ومترجم الكثير من الكتب. وكتبه جميعًا بالفرنسية [انظر البيبليوغرافيا] منها **عصر العقل الهرمانيوطيقي** (١٩٨٥) **والهرمانيوطيقا والميتافيزيقا** (١٩٩٣) **وشجرة الحياة وشجرة المعرفة** (٢٠٠٠) وآخرها **من نحن؟** (٢٠٠٩).

**چان جروندان Jean Grondin**

أستاذ الفلسفة في جامعة مونتريال (كندا). وضع كتبا مهمة في الهرمانيوطيقا والميتافيزيقا تُرْجِمَتْ من الفرنسية إلى ١٤ لغة، وكان صديقًا لجادامر ومشاركًا له في العمل، ووضع كتابًا رائعًا عن **سيرة حياة جادامر** (٢٠٠٣) ومن كتبه الأخرى **مقدمة للهرمانيوطيقا الفلسفية** (١٩٩٤) **ومقدمة للميتافيزيقا** (٢٠٠٤) **وبول ريكور** (٢٠١٣) وكتابًا بالفرنسية عنوانه **عن معنى الأشياء: فكرة الميتافيزيقا** (٢٠١٣).

**پول هيلي Paul Healy**

محاضر أول في الفلسفة في جامعة سوينبرن للتكنولوجيا ومنسق برنامجها الفلسفي ويتركز ما نشره من دراسات على عمل جادامر وهابرماس وفوكوه مع التأكيد بصفة خاصة لأهمية الهرمانيوطيقا الفلسفية لنظرية المعرفة المعاصرة والفكر الاجتماعي السياسي.

**بروس يانز Bruce Janz**

أستاذ الإنسانيات ومدير مركز الإنسانيات والبحوث الرقمية فى جامعة وسط فلوريدا. وهو يبحث فى مفاهيم المكان والمساحة عبر مباحث علمية متعددة، والفلسفة الإفريقية، والإنسانيات الرقمية، والفلسفة الأوروبية المعاصرة. كما قام بالتدريس فى الولايات المتحدة الأمريكية، وكندا، وكينيا، وجنوب إفريقيا.

**هانز – هربرت كوجلر Hans – Herbert Kögler**

أستاذ الفلسفة فى جامعة شمال فلوريدا. حصل على الدكتوراه من معهد جيته بفرانكفورت (ألمانيا) عام ١٩٩١. ومن الكتب التى نشرها: **قوة الحوار: الهرمانيوطيقا النقدية بعد جادامر وفوكوه** (١٩٩٩) و**ميشيل فوكوه** (٢٠٠٤) و[بالألمانية] **الثقافة والنقد والحوار** (٢٠٠٦) وشارك فى تحرير كتاب بعنوان **التقمص والفاعلية: مشكلة الفهم فى العلوم الإنسانية** (٢٠٠٠) إلى جانب مقالات قريبة العهد حول النظرية الاجتماعية، ومذهب الانتماء إلى العالم، وأخلاقيات الهرمانيوطيقا.

**أرتو لايتينين Arto Laitinen**

أستاذ الفلسفة الاجتماعية والسياسية فى جامعة تامپيرى (Tampere) فى فنلندا. من بين مجالات اهتماماته الأنثروبولوجيا الفلسفية، والأخلاق والفلسفة الاجتماعية، وقد نشر دراسات عن تشارلز تيلور، وهيجيل، ونظريات الإدراك.

**فريدريك ج. لورنس Frederick G. Lawrence**

أستاذ اللاهوت المشارك فى كلية بوسطن. بعد دراسته فى جامعة جريجوريان، روما (١٩٦٣-١٩٦٦) والعمل فى رسالة الدكتوراة فى جامعة بازل (١٩٦٦-١٩٧١) توج جهوده بإنجاز الرسالة وعنوانها: **الإيمان فى سبيل الفهم: الدائرة الهرمانيوطيقية عند جادامر ولونرجان** (١٩٧٥). وكان منذ عام ١٩٧١، إلى جانب التدريس فى مرحلتى الليسانس والدراسات العليا فى جامعة بوسطن،

يعمل مديرًا للحلقات الدراسية السنوية الخاصة بلونرجان فى بوسطن، والحلقات الدراسية المماثلة فى روما، وتورونتو، ومينز، والقدس، كما يشغل منصب محرر مجلة هذه الحلقات الدراسية، التى صدر منها ما يزيد على عشرين مجلدًا، إلى جانب ترجمته لأعمال جادامر وهابرماس وفويجلين، وبلتزار وغيرهم. وقد كتب أكثر من مائة مقال فى الفلسفة واللاهوت، ووضع برنامجًا فى كلية بوسطن شارك فى التدريس فيه عنوانه منظومات فى الثقافة الغربية، ويعتبر برنامجًا رئيسيًّا بديلًا فى كلية بوسطن.

**رودولف أ. ماكريل Rudolf A. Makkreel**

أستاذ متفرغ للفلسفة فى جامعة إمورى (Emory) ومؤلف كتاب: **ديلثى فيلسوف الدراسات الإنسانية**، وكتاب **الخيال والتفسير عند كانط: الفحوى الهرمانيوطيقى لكتاب نقد الحكم**، كما شارك فى تحرير المجلدات الخمس من المختار من أعمال ديلثى، ويكاد ينتهى من كتاب عنوانه "**الحكم والبحث النقدى فى إطار الهرمانيوطيقا الموجهة**".

**چيف مالپاس Jeff Malpas**

أستاذ متميز فى جامعة تازمانيا (أستراليا) وأستاذ متميز زائر فى جامعة لاتروب (Latrobe). وهو ينشر دراسات فى عدد من المباحث العلمية، من بينها الفلسفة، ولكن منها أيضًا العمارة والجغرافيا والفنون. آخر كتاب أصدره عنوانه: **هايديجر والتفكير فى المكان** (٢٠١٢).

**مايكل ماردر Michael Marder**

أستاذ الفلسفة فى قسم الفلسفة، وباحث فلسفى، فى جامعة الباسك (Basque) فى ڤيتوريا – جاستيز [فى شبه جزيرة أيبيريا فى أقصى غرب أوروبا]. من أحدث كتبه: **الظاهرات – البحث النقدى: الكلام: مشروع للظاهراتية النقدية** (٢٠١٤) وكتاب **نبات الفيلسوف: مذهب نباتى فكرى** (٢٠١٤) وكتاب **سياسة الألعاب النارية: عندما يشتعل العالم** (٢٠١٥).

### إبراهيم موسى Ebrahim Moosa

أستاذ الدراسات الإسلامية فى قسم التاريخ، بمعهد كـروك (Kroc) لدراسـات السلام العالمى فى جامعة نوتردام. وقد فاز بجـائزة عـن كتابـه **الغـزالى وشـعرية الخيال** وله كتاب فى المطبعة عنوانه **ما المدرسة الدينية؟** كـما نـشر أبحاثًـا كثـيرة فى الشريعة الإسلامية والأخلاق واللاهوت والهرمانيوطيقا.

### إريك نلسون Eric Nelson

أسـتاذ مـشارك للفلـسفة فى جامعـة ماساتـشوستس بمدينـة لويـل (Lowell) وتتضمن مجالات بحثه: الهرمانيوطيقا والأخلاق وفلسفة الطبيعة. نشر أكثر مـن ستين مقالاً وفصلاً فى كتـب عـن الفلـسفة الآسـيوية والأوروبيـة. وقـد شـارك فرانسوا رافول (Raffoul) فى تحرير **موسوعة بلومزبرى عـن هايـديجر** (٢٠١٣) ووضع كتابًا بعنوان **إعادة التفكير فى الحقائقية** (٢٠٠٨) كـما اشـترك مـع جـون درابنسكى (Drabinski) فى تحرير كتاب عنوانـه **مـا بـين لـڤـيناس وهايـديجر** (٢٠١٤) إلى جانب مشاركة مؤلفين آخـرين فى كتـابين وضـع كتـابين بالألمانيـة [انظر الببليوغرافيا].

### وليم أوثويت William Outhwaite

درس فى جامعتى أوكسفورد وساسيكس حيث عمل بالتعليم سـنوات طويلـة، ويشغل حاليًا منصب أستاذ علم الاجتماع فى جامعة نيوكاسل. ومن كتبـه كتـاب **تفهـم الحيـاة الاجتماعيـة: المـنهج المـسمى 'الـتفهم' (Verstehen)** (١٩٧٥)؛ **وتشكيل المفاهيم فى العلوم الاجتماعيـة** (١٩٨٣) **والفلـسفات الجديـدة للعلـوم الاجتماعيـة: الواقعيـة والهرمانيوطيقـا والنظريـة النقديـة** (١٩٨٧) **وهابرمـاس: مقدمة نقدية** (١٩٩٤) **ومستقبل المجتمع** (٢٠٠٦).

### رالف پـوشر Ralf Poscher

أستاذ القانون العام ومدير مؤسـسة العلـوم الـسياسية (*Staatswissenschaft*) وفلـسفة القـانون فى قـسم فلـسفة القـانون فى جامعـة ألـبرت - لـودڤـيجز فى

فرايبورج، ألمانيا. وتتضمن كتاباته موضوعات بالغة التنوع فى القانون العام والفقه القانونى. وأحدث ما كتبه بالإنجليزية يشمل موضوعات فى الفقه القانونى مثل البحث النقدى فى نظرية المبادئ التى وضعها روبرت أليكسى (*Ratio* Juris Alexy 2009, 245) ومناظرة هارت – دوركين، 'يد ميداس' (فى كتاب **مفاهيم القانون** ٢٠٠٩، ص ٩٩ من تحرير هيج وفون دير فوردتين) والقانون واللغة، 'الغموض والالتباس فى التفسير القانونى' (فى كتاب **دليل أوكسفورد العملى فى اللغة والقانون** ٢٠١٢ ص ١٢٨-١٤٤ من تحرير لورنس سولان وبيتر تيرسما).

**بيورن تورجريم رامبرج Bjorn Torgrim Ramberg**

حصل على الدكتوراه من جامعة كوين عام ١٩٨٨، وهو حاليًا أستاذ للفلسفة فى جامعة أوسلو (النرويج) وعضو فى المجموعة الأصلية لمركز دراسة الذهن فى الطبيعة فى هذه الجامعة. وله دراسات منشورة عن البراجماطيقية، وتفسير المعنى، مع التركيز على ريتشارد رورتى ودونالد ديفيدسون.

**چيمز ريسر James Risser**

أستاذ الفلسفة فى جامعة سياتل (الأمريكية). حصل على الدكتوراه عام ١٩٧٨ من جامعة دوكوين (Duquesne) ومن كتبه **الهرمانيوطيقا وصوت الآخر: إعادة قراءة للهرمانيوطيقا الفلسفية عند جادامر** (١٩٩٧)، و**حياة الفهم** (٢٠١٢). وهو محرر كتاب بعنوان **هايدجر نحو التحول: مقالات عن عمله فى الثلاثينيات من القرن العشرين** (١٩٩٩) وشارك فى تحرير **الفلسفة الأوروبية الأمريكية** (٢٠٠٠) وهو محرر مشارك فى المجلة العلمية **بحوث فى الظاهراتية**.

**جليندا ساتنى Glenda Satne**

تشغل منصب الباحثة الخبيرة فى مركز بحوث الذاتية فى جامعة كوپنهاجن، الدانمرك، وباحثة مساعدة فى المجلس القومى للبحث العلمى فى الأرجنتين. وقد كتبت كتابًا بالإسپانية عن ڤتجنشتاين (٢٠٠٥) (انظر البيليوغرافيا) والعديد من المقالات، وحررت كتبًا عن فلسفة الذهن، والميتافلسفة، وفلسفة اللغة. وتضم اهتماماتها الراهنة دراسة الطباع السوية، والمُخاطب، والمشاركة فى العمدية.

**دنيس ج شميت Dennis J. Schmidt**

أستاذ باحث فى الآداب وأستاذ الفلسفة والأدب المقارن واللغة الألمانية فى جامعة ولاية پنسيلڤانيا (أمريكا). وهو مؤلف كتاب بالألمانية عن مصطلح الحقيقة (٢٠١٤) وكتاب بالإنجليزية عنوانه **بين الكلمة والصورة** (٢٠١٢) وكتاب **موضوعات غنائية وأخلاقية** (٢٠٠٥) **وعن الألمان واليونانيين الآخرين** (٢٠٠١) **ووجود المحدود فى كل مكان** (١٩٨٩). وشارك فى تحرير كتاب **صعوبات الحياة الأخلاقية** (٢٠٠٨) وهو محرر سلسلة عن الفلسفة الأوروبية تصدرها دار نشر (SUNY).

**جونتر شولتس Gunter Schultz**

حصل على الدكتوراة من جامعة مونستر (ألمانيا) عام ١٩٧٠. وهو حاليًا أستاذ التاريخ ونظرية العلوم الاجتماعية فى قسم الفلسفة فى جامعة رور (Ruhr) بوكوم (Bochum). وقد نشر دراسات كثيرة بالألمانية عن فلسفة التاريخ وفلسفة الدين وعلم الجمال. واهتمامه الأساسى ينصب على شلايرماخر وديلثى [انظر البيبليوغرافيا].

**بياتا سيروى Beata Sirowy**

باحثة فيما بعد الدكتوراه فى قسم العمارة المساحية والتخطيط المكانى فى الجامعة النرويجية لعلوم الحياة. وخلفيتها العلمية تجمع ما بين الفلسفة والعمارة، وتنحصر اهتماماتها البحثية فى نقاط التلاقى بين هذه المباحث العلمية. وقد نشرت دراسات تستكشف فيها مختلف جوانب الظاهراتية والهرمانيوطيقا ذات العلاقة بالأبنية التى تشكل البيئة.

**نيكولاس سميث Nicholas Smith**

أستاذ الفلسفة فى جامعة مقارى (Macquarie) فى سيدنى، بأستراليا. ومن كتبه: **الهرمانيوطيقا القوية: العرضية والشخصية المعنوية** (١٩٩٧) **وتشارلز تيلور: المعنى والأخلاق والحداثة** (٢٠٠٢) وقد حرر العديد من الكتب التى تضم دراسات ومقالات، من بينها **قراءة ماكدويل: عن الذهن والعالم** (٢٠٠٢)

وفلسفات جديدة عن العمل: العمل والعقد الاجتماعى (مع چان فيليپى درانتى) (٢٠١٢) ونظرية التعرف باعتبارها بحثًا اجتماعيًّا: البحث فى ديناميات الصراع الاجتماعى (مع شين أونيل) ٢٠١٢.

**فريدريك سڤينايوس Fredrik Svenaeus**

أستاذ فى مركز دراسات المعرفة العملية، جامعة سودرتون (Södertörn) فى السويد. واهتماماته البحثية الرئيسية هى فلسفة الطب والطب النفسى، والأخلاقيات الحيوية، والإنسانيات الطبية، والأنثروپولوچيا الفلسفية. وقد عمل أساسًا فى إطار التقاليد الفلسفية للظاهراتية والهرمانيوطيقا محاولًا إثبات أن هذه المداخل مهمة لفهم بعض الموضوعات مثل الصحة والمرض، والممارسة الطبية والتكنولوچيا، والعلاقة بين الجسد والنفس وغير ذلك من القضايا المهمة فى الطب والرعاية الصحية.

**بريان ترينور Brian Treanor**

أستاذ غير متفرغ، يشغل كرسى تيلور للفلسفة، وهو مدير للدراسات البيئية فى جامعة لويولا ماريماونت (Loyola Marymount). وتشمل بحوثه قضايا بالغة التنوع من منظور هرمانيوطيقى واسع، مركزًا على إمكان انتفاع الفلسفة 'بفائض المعنى' فى النصوص، وبتوسيع الإطار، فى الظواهر الأخرى التى تتطلب أو تقتضى التفسير. ومن كتبه **التخطيط للفضيلة** (٢٠١٤) **وجوانب الغيرية** (٢٠٠٦) كما حرر كتاب **تفسير الطبيعة** (٢٠١٣) **والعاطفة المشبوبة لتحقيق الممكن** (٢٠١٠).

**چيانى ڤاتيمو Gianni Vattimo**

أستاذ غير متفرغ للفلسفة فى جامعة تورينو (إيطاليا) كما كان نائبًا فى البرلمان الأوروبى. ومن أحدث كتبه (بالإيطالية) **عن الحقيقة** (٢٠١٢) و(بالإنجليزية) **الشيوعية الهرمانيوطيقية** (٢٠١١ واشترك فى كتابته س. زابالا Zabala) **ووداعًا للحقيقة** (٢٠١١).

**چـورچـيا وارنكه Georgia Warnke**

تشغل منصب الأستاذة المتميزة فى قسم العلوم السياسية فى جامعة كاليفورنيا، فى ريـڤـرسايد، ومديرة مركز الجامعة للأفكار والمجتمع. وقد كتبت خمسة كتب من بينها: **جادامر: الهرمانيوطيقا والتقاليد والعقل** (١٩٨٧ و**بعد الهوية: إعادة التفكير فى الانتماء العنصرى والجنسى والنوع** (٢٠٠٧).

**چـون أ. ويلسون John E. Wilson**

أستاذ غـير متفـرغ لتـاريخ الكنيـسة فى الكليـة الإكليريكيـة بجامعـة بيتـسبرج (بأمريكا). حصل على الدكتوراة فى اللاهوت الهرمانيوطيقى من كلية كليرمونت للدراسات العليا عام ١٩٧٥، ودرجة 'العباءة اللاهوتية' [درجة علمية خاصة] من جامعة بـازل بسويـسرا (١٩٨٣) حيـث اعتـبر المتخـصص الأول فى تـاريخ الكنيسة. وكتـب كتبًـا بالألمانيـة والإنجليزيـة، منهـا **شـيلنج ونيتـشة** (بالألمانيـة ١٩٩٦) و**مقدمـة للاهـوت الحديثـة** (بالإنجليزيـة) (٢٠٠٧) كـما تـرجم إلى الإنجليزية كتابًـا وضـعه فرانـز أوڤـربك (Overbeck) بعنـوان **عـن مـسيحية اللاهوت** (٢٠٠٢) وكتاب **التعاليم المبكرة لكارل بارت** (٢٠٠٩).

**كاثلين رايت Kathleen Wright**

أستاذة الفلسفة فى كلية هاڤـرفورد (هاڤـرفورد، بنسيلـڤـانيا)، وهى محررة كتاب بعنوان **احتفالات التفاسير** (١٩٩٠) عن الهرمانيوطيقـا عنـد جـادامر. ونـشرت دراسات بالألمانية والإنجليزية تنتقد فيها 'شروح' هايـديجر لأشـعار هولـدرلين إبان الرايخ الثالث وبعده. كما نشرت دراسات عن جـادامر والفلـسفة الـصينية، وتدرس حاليًـا مـشكلة الحداثـة فى فكـر الفيلـسوف الكونفوشـى الجديـد، مـو زونجستان، فى القرن العشرين.

**سانتياجو زابالا Santiago Zabala**

أستاذ باحث فى الفلـسفة فى جامعـة برشـلونة (إسـپـانيا). مـن كتبـه **الطبيعـة الهرمانيوطيقية للفلسفة التحليلية** (٢٠٠٨) و**أطلال الوجود** (٢٠٠٩) و**الشيوعية الهرمانيوطيقية** (٢٠١١ مع ج. ڤـاتيمو). وهـو محـرر كتـاب **العدميـة والتحـرر**

(٢٠٠٤) ومستقبل الدين (٢٠٠٥) والفلسفة المتردية (٢٠٠٧) وحظ الفن من الصدق (٢٠٠٨) وهو محرر مشارك (مع چيف مالپاس) لكتاب عواقب الهرمانيوطيقا (٢٠١٠) (ومع مايكل ماردر) لكتاب زعزعة الوجود (٢٠١٣).

**كاثرين هـ. زوكرت ومايكل زوكرت**

**Catherine H. Zuckert and Michael Zackert**

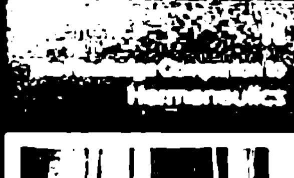
أستاذان للعلوم السياسية فى جامعة نوتردام. كاثرين رئيسة تحرير **مجلة السياسة**، ومايكل رئيس تحرير **مجلة الفكر السياسى الأمريكى**. كاثرين مؤلفة كتاب **أفلاطونيُّو ما بعد الحداثة: نيتشه، هايدجر، جادامر، دريدا، شتراوس**. اشتركت مع مايكل فى وضع كتابين هما: **الحقيقة عن ليو شتراوس** (٢٠٠٦) **وليو شتراوس ومشكلة الفلسفة السياسية** (٢٠١٤).

**المترجم فى سطور :**

## الدكتور محمد عنانى

أستاذ الأدب الإنجليزى بجامعة القاهرة. ولد فى رشيد، محافظة البحيرة. فى ٤/ ١/ ١٩٣٩، ورغم تخصصه فى الشعر فإنه عمل بالكتابة المسرحية والنقد الأدبى قبل أن تستغرقه الترجمة. اشتهر بالترجمة الأدبية وترجمة العلوم الإنسانية، من أهم أعماله ترجمة **الفردوس المفقود** لميلتون، و٢٤ مسرحية لشيكسبير، ثم **سونيتات** شيكسبير، ودون چوان لبايرون، وبعض كتب إدوارد سعيد، كما ترجم إلى الإنجليزية بعض الشعر والمسرحيات العربية، وأخيرًا **الوعد الحق** لطه حسين. نشر فى أمريكا ترجمات لشعراء الجيل الجديد بعنوان **أصوات غاضبة** (دار نشر جامعة أركانصو ٢٠٠٣).

فاز بجوائز الدولة التشجيعية فى الترجمة، والتفوق فى الآداب، والتقديرية فى الآداب، وجائزة خادم الحرمين العالمية فى الترجمة، وجائزة منظمة الألكسو فى الترجمة إلى الإنجليزية، وجائزة رفاعة الطهطاوى من المركز القومى للترجمة.





هذا أول وأحدث وأوفى مرجع علمى عن الهرمانيوطيقا بمعانيها وفروعها المختلفة، من أسس التفسير الفلسفية، إلى أسس الشرح والإيضاح والتأويل، إلى دلالات الفهم والإدراك فى شتى العلوم الإنسانية.

وتضم الموسوعة 56 فصلاً كتبها صفوة المتخصصين فى جميع فروع الإنسانيات، من بلدان ولغات تقاليد فلسفية متنوعة، تضمن عدم هيمنة تيار فكرى واحد على الموسوعة، وإن كانت مداخلها المختلفة تشترك فى مناهجها العلمية الحديثة.

والموسوعة مرجع لا غنى عنه لكل من يدرس علمًا من العلوم الإنسانية فى عالم اليوم نظريًا وعمليًا، من الفلسفة الخالصة إلى مجالات تطبيق التفسير والفهم فى الحياة العملية فى كل مكان.

تصميم الغلاف: عصام عبد الرحمن